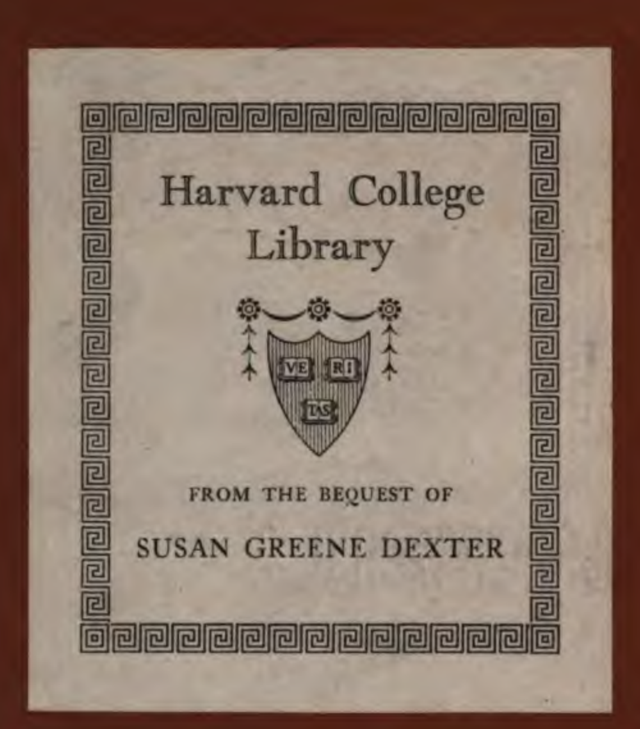

C
9025
6.9


Harvard College
Library
VE RI
TAS
FROM THE BEQUEST OF
SUSAN GREENE DEXTER







DIE MESSE

IM DEUTSCHEN MITTELALTER.

DIE MESSE

IM DEUTSCHEN MITTELALTER.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER LITURGIE UND DES RELIGIÖSEN VOLKSLEBENS.

VON

ADOLPH FRANZ.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1902.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 21. Octobris 1902.

✠ **Thomas**, Archiepps.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

SEINER EMINENZ

DEM HOCHWÜRDIGSTEN HERRN

HERRN GEORG CARDINAL KOPP

FÜRSTBISCHOF VON BRESLAU

IN TREUER VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.



Vorwort.

Das deutsche Volk des Mittelalters lebte in dem religiösen Gedanken. Derselbe entwickelte und äufserte sich unter der Leitung der Kirche und unter den Segnungen ihrer Gnadenmittel. Das Leben und Leiden Jesu, das heilige Opfer, die Sakramente, die Benediktionen, der Heiligenkult, die Dämonenfurcht und die eschatologischen Wahrheiten sind die Punkte, um welche sich das auf das Überirdische gerichtete Fühlen, Denken und Üben des Volkes bewegte. Will man darum einen tieferen Einblick in das religiöse Leben des Mittelalters gewinnen, so wird man erforschen müssen, wie das Volk von den kirchlichen Gnadenmitteln Gebrauch machte und wie es die das moralische Streben unmittelbar beeinflussenden Glaubenssätze auffafste und betätigte.

Von diesem Gesichtspunkte aus habe ich die Messe in ihren Beziehungen zum Volksleben und zur Literatur des Mittelalters darzustellen versucht. Die erste Abteilung meines Buches stellt sich die Aufgabe, zu zeigen, welche Bedeutung das heilige Opfer für das religiöse Denken und Tun des Volkes hatte, wie das Volk dasselbe bewertete und wie die kirchliche Praxis bezüglich der Messe sich gestaltete. Für alle diese Fragen kommen hauptsächlich die Votivmessen in Betracht, deren Geschichte darum ausführlich dargestellt werden mufste. Einen Teil des darin verarbeiteten Materials habe ich in den vor drei Jahren im ‚Katholik' erschienenen ‚Beiträgen zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter' benutzt. Diese Abhandlungen haben eine durchgreifende Umarbeitung und eine wesentliche Bereicherung erfahren.

Die kirchliche Praxis wurde vielfach von irrigen und abergläubischen, im Klerus und Volke herrschenden Anschauungen beein-

flufst. Beklagenswerte Mifsbräuche verunehrten das Heiligtum der Altäre. Diese mufsten wahrheitsgetreu dargestellt werden; nicht minder aber auch die Versuche, jene Mifsstände zu beseitigen.

Bei der Schilderung der religiös-sittlichen Zustände habe ich mich — wie ich glaube — gleich fern von Dunkelmalerei wie von Schönfärberei gehalten. Mein Bestreben ging vor allem darauf hin, die trüben Erscheinungen im religiösen Leben des Mittelalters in ihrer Entstehung zu erklären. Im übrigen habe ich mich bemüht, die Verantwortlichkeit gerecht zu verteilen; die letztere trifft vor allem die leitenden kirchlichen Stellen und zwar um so schwerer, je stärkeren Vorschub die Duldung der Mifsbräuche im Kultus den Neuerern des 16. Jahrhunderts geleistet hat.

Die zweite Abteilung meines Buches trägt wesentlich einen literarhistorischen Charakter. Ich biete darin eine Geschichte der mittelalterlichen Mefserklärungen der lateinischen Kirche und hoffe damit Liturgikern wie Literarhistorikern einen Dienst zu erweisen. Aufser den in Drucken vorliegenden lateinischen Mefserklärungen konnte ich ein reiches, aus Bibliotheken Österreichs, Deutschlands und der Schweiz stammendes Material benutzen. Das Hauptgewicht legte ich der Anlage meines Buches gemäfs auf die im ehemaligen deutschen Reiche verfafsten Mefserklärungen, mufste aber auch die in Frankreich und Italien erschienenen hervorragenden und einflufsreichen Werke der liturgischen Literatur behandeln. Auch kleinere Arbeiten ausländischer Herkunft, die sich in deutschen Bibliotheken vorfanden, glaubte ich nicht ausschliefsen zu sollen. Den in Deutschland seit dem 14. Jahrhundert zahlreich entstandenen, meist nur handschriftlich vorhandenen Mefserklärungen widmete ich eine besondere Aufmerksamkeit. Die deutschen mittelalterlichen Mefsauslegungen, die zum grofsen Teil bislang unbekannt waren, finden zum erstenmal eine zusammenhängende Behandlung.

Um das Mafs festzustellen, in welchem dem Volke eine Belehrung über die Messe zu teil wurde, mufste die mittelalterliche Predigtliteratur einer eingehenden Prüfung unterzogen und zugleich gezeigt werden, aus welchen Gründen der Volksbelehrung gewisse Beschränkungen auferlegt waren.

Das überreiche gedruckte und handschriftliche Material bedurfte einer gründlichen kritischen Sichtung. Ich habe mich dieser mühe-

vollen Arbeit unterzogen. In manchen Fragen mufste ich freilich der Einzelforschung das Weitere überlassen.

In den Literaturangaben habe ich die tunlichste Sparsamkeit walten lassen. Ich habe mich darum begnügt, bei bekannteren Schriftstellern nur auf die Hauptwerke zu verweisen, in welchen sich die Literatur verzeichnet findet; dagegen habe ich für minder bekannte reichere biographische Angaben und literarische Nachweisungen geliefert.

Bei den Mitteilungen aus Handschriften sind jene Stellen bevorzugt, welche die persönlichen Verhältnisse des Autors, den Zweck und die Einteilung seiner Arbeit und besondere liturgische Eigentümlichkeiten betreffen oder kulturgeschichtlich bemerkenswert sind. Ich folgte dabei der Schreibart der Handschriften, deren Inkonsequenzen der Leser leicht ertragen wird. Da im späteren Mittelalter die Schreibung des v als v und u in den lateinischen Handschriften willkürlich wechselt, habe ich vorgezogen, das v — fast ausnahmslos — als u zu schreiben.

Es ist mir endlich eine angenehme Pflicht, den Vorständen und Beamten der von mir benutzten Bibliotheken meinen herzlichsten Dank für das mir in reichstem Mafse zu teil gewordene freundliche Entgegenkommen auszusprechen, welches die Mühen meiner Arbeit wesentlich erleichtert hat.

Gmunden, im Oktober 1902.

Adolph Franz.



Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der wiederholt benutzten Bücher.

Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur ed. Bollandus etc. Paris, Palmé, 1867 ff.

Album studiosorum universitatis Cracoviensis. Cracoviae 1887—1897.

Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig 1875 ff.

Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin und Freiburg i. Br. 1885 ff.

Aschbach, J., Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. 3 Bde. Wien 1865—1888.

Astexani fratris Summa de casibus. Nürnberg, Koburger, 1482.

Baluze, Miscellaneorum libri VII seu collectio veterum monumentorum. Tom. I. Paris. 1678.

Bäumer, S., Geschichte des Breviers. Freiburg i. Br. 1895.

Bautz, J., Das Fegfeuer. Mainz 1883.

Beleth, Io., Divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio; siehe Durandus.

Beringer, F., S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch. 11. Aufl. Paderborn 1895.

Berthold von Regensburg. Seine Predigten, herausg. von Fr. Pfeiffer und J. Strobl. 2 Bde. Wien 1862. 1880.

Bibliotheca maxima veterum patrum. Lugduni 1677 sqq.

Bickell, G., Synodi Brixinenses saeculi XV. Oeniponte 1880.

Binterim, A. J., Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. 7 Bde. Mainz 1825—1841.

— Pragmatische Geschichte der deutschen Konzilien. 7 Bde. Mainz 1851—1852.

Bona, I., Rerum liturgicarum libri duo ed. Rob. Sala. Aug. Taurinorum 1753.

Braun, J., S. J., Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg i. Br. 1897.

Brigittae, S., Revelationes. Romae 1606.

Burger, K., Ludwig Hains Repertorium bibliographicum. Leipzig 1891.

Busch, Io., De reformatione monasteriorum, herausg. von Karl Grube in Geschichtsquellen der Provinz Sachsen VI, 380—799. Halle 1886.

Carmina Burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des 13. Jahrhunderts aus Benediktbeuern, herausg. von J. A. Schmeller. Dritte, unveränderte Auflage. Breslau 1894.

Cäsarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum ed. Ios. Strange. 2 tomi. Colon. 1851.

— Die Fragmente der Libri VIII miraculorum, herausg. von A. Meister. Rom 1901. (Röm. Quartalschrift, 13. Suppl.-Heft.)

Catalogus codicum manuscriptorum, qui in bibliotheca monasterii Mellicensis O. S. B. servantur. Tom. I. Vindob. 1889.

— codicum manuscriptorum bibliothecae regiae Monacensis. 8 tomi. Monachii 1866 sqq.

— codicum manuscriptorum bibliothecae universitatis Rheno-Traiectensis. Traiecti ad Rhenum 1887.

Centralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig 1882 ff.

Chevalier, Ulysse, Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-Bibliographie. Paris 1877—1886. Supplément 1888. Topo-Bibliographie. A—S. Montbéliard 1894—1901.

Copinger, W. A., Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum. 2 parts. London 1895—1902.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ed. consilio et impensis Academiae Litter. Caesar. Vindob. 1866 sqq. (Zitiert PV.)

Cruel, R., Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879.

Cuissard, Ch., Théodulfe évêque d'Orléans. Orléans 1892.

Czerny, Albin, Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian. Linz a. D. 1871.

Delisle, L., Mémoire sur d'anciens Sacramentaires. Paris 1886.

Denis, M., Codices manuscripti theologici bibliothecae palatinae Vindobonensis latini. Viennae 1793—1795.

Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrhundert, herausg. von K. Müllenhof und W. Scherer. 3. Ausg., von E. Steinmeyer. 2 Bde. Berlin 1892.

Diefenbach, L., Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis. Francofurti ad Moenum 1857.

Döllinger, J. v., Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. 3 Bde. Regensburg 1846.

— Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. München 1890.

Dreves, G. M., Analecta hymnica. Leipzig 1886 ff.

Ducange, Glossarium mediae et infimae latinitatis cum supplementis integris Carpentarii digessit G. A. L. Henschel. 7 tomi. Paris. 1840—1850.

Duchesne, L., Liber pontificalis. 2 tomi. Paris. 1886. 1892.

— Origines du culte chrétien. 2e éd. Paris 1889.

Durandus, Guil. (Duranti), Rationale divinorum officiorum. Lugduni 1612. Mit Beleths Divinorum officiorum explicatio.

Eberle, K., Der Tricenar des hl. Gregorius. Regensburg 1890.

Ebert, W., Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. 3 Bde. Leipzig 1880—1887.

Ebner, Adalb., Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum. Freiburg i. Br. 1896.

Eccard, I. G., Commentarii de rebus Franciae orientalis. 2 tomi. Wirceburgi 1729.

Ehrensberger, Hugo, Bibliotheca liturgica manuscripta. Nach Handschriften der Großherzoglich Badischen Hof- und Landesbibliothek. Karlsruhe 1889.

Erler, G., Die Matrikel der Universität Leipzig. 2 Bde. Leipzig 1895. 1897.

Eubel, Conr., O. M., Hierarchia catholica medii aevi ab a. 1198 usque ad a. 1503. 2 voll. Monasterii 1898. 1901.

Eysengrein, Guil., Catalogus testium veritatis locupletissimus. Dillingae 1565.

Fabricius, Alb., Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis. 6 tomi. Florentiae 1858.

Falk, Franz, Die deutschen Meſsauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525. Köln 1889.

— Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Mainz 1901.

Feret, P., La faculté de théologie de Paris. Moyen âge. 4 vols. Paris 1894—1897.

Fragmente zur Geschichte der Stadt und Universität Leipzig. Leipzig 1787.

Gams, P., Series episcoporum ecclesiae catholicae. Regensburg 1873.

Geffcken, Joh., Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. I. Die zehn Gebote. Leipzig 1855.

Genebrard, G., Traicté de la Liturgie. Paris 1602.

Gerbert, Mart., Vetus liturgia Alemannica. 2 tomi. Typis San-Blasianis 1776.

— Monumenta veteris liturgiae Alemannicae. 1777.

Germania. Zeitschrift für deutsche Altertumskunde. Stuttgart 1856 ff.

Gerson, Io., Opera ed. Dupin. 5 tomi. Antwerp. 1706.

Gihr, Nik., Das heilige Meſsopfer. 7. u. 8. Aufl. Freiburg i. Br. 1902.

Goar, Iacob., Euchologion sive Rituale Graecorum. Venetiis 1730.

Gottschalci Sermones, s. Hollen.

Gottwald, P., Catalogus codicum manuscriptorum, qui asservantur in bibliotheca monasterii O. S. B. Engelbergensis in Helvetia. 1891.

Greith, C. J., Die deutsche Mystik im Predigerorden. Freiburg i. Br. 1861.

Grieshaber, F. K., Deutsche Predigten des 13. Jahrhunderts. 2 Abtl. Stuttgart 1844. 1846.

Grimm, J. u. *W.*, Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1854 ff.

Grube, K., Johannes Busch, Augustinerpropst in Hildesheim. Freiburg i. Br. 1881.

Guido de Monte Rotherii, Manipulus Curatorum. S. l. et a. (Eſslingen, Fyner. Hain *8158.)

Guilelmi Alverni (Parisiensis) Opera omnia. Aureliae et Londini 1674.

Hain, L., Repertorium bibliographicum. 4 tomi. Stuttgart 1826—1838.

Handschriftenverzeichnisse der Cistercienserstifte Österreichs. 2 Bde. Wien 1891.

Hartwig, O., Heinrich von Langenstein. Marburg 1858.

Hartzheim, J., Concilia Germaniae. Colon. 1759.

Hauréau, B., Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin. Paris 1882.

— Notices et extraits de quelques manuscrits de la Biblioth. Nationale. Paris 1890 ss.

— Les oeuvres de Hugues de St. Victor. Nouvelle éd. Paris 1886.

Hefele, K., Konziliengeschichte. Bd. I—VI. 2. Auflage. Freiburg i. Br. 1873 ff.

Heinemann, O., Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel. Die Helmstedter Handschriften. 3 Bde. Wolfenbüttel 1884—1888.

Herrmann, F., Das Interim in Hessen. Marburg 1901.

Heyne, J., Dokumentierte Geschichte des Bistums und Hochstifts Breslau. 3 Bde. Breslau 1860—1868.

Histoire littéraire de la France. Paris 1865 ss.

Hittorpius, Melch., De divinis catholicae ecclesiae officiis ac ministeriis. Paris. 1610.

Hoeynck, F. A., Geschichte der kirchlichen Liturgie in der Diözese Augsburg. Augsburg 1889.

Höfler, C., Concilia Pragensia. Prag 1862.

Hollen, Gottschalk, Preceptorium divine legis. Nürnberg, Koburger, 1497.

— Sermones dominicales. Hagenau 1517.

Hübl, Alb., Catalogus codicum manuscriptorum, qui in bibliotheca monasterii B. M. V. ad Scotos Vindobonae servantur. Vindobonae 1899.

Hurter, H., Nomenclator literarius. 4 tomi. Oeniponte 1892—1899.

Jacob, G., Die lateinischen Reden des sel. Berthold von Regensburg. Regensburg 1880.

Iacobi de Voragine Legenda aurea ed. Graesse. Wratislav. 1890.

Jaffé, Ph., Bibliotheca rerum Germanicarum. Tom. IV. VI. Berolini 1867. 1873.

Janssen, Joh., Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. I. 17. u. 18. Aufl., besorgt von L. Pastor. Freiburg i. Br. 1897.

Jöcher, Ch. G., Allgemeines Gelehrtenlexikon. 4 Tle. mit Adelungs Fortsetzung. Leipzig 1750 ff.

Kaufmann, A., Cäsarius von Heisterbach. Zweite, mit einem Bruchstück aus des Cäsarius VIII libri miraculorum vermehrte Auflage. Köln 1862.

Kelle, J., Das Speculum ecclesiae. Altdeutsch. München 1858.

Keuffer, M., Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier. 1888—1900.

Keussen, H., Die Matrikel der Universität Köln. Bonn 1892.

Kink, Geschichte der kaiserl. Universität Wien. Bd. I. Wien 1854.

Kirchenlexikon, Wetzer und Welte's. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1880—1901.

Kirsch, J. P., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz 1900.

Kraus, F. X., Realencyklopädie der christlichen Altertümer. Freiburg i. Br. 1886.

Kreuser, Das heilige Mefsopfer geschichtlich erklärt. Paderborn 1854.

Krieg, C., Die liturgischen Bestrebungen im karolingischen Zeitalter. Akadem. Antrittsprogramm. Freiburg i. Br. 1888.

Landmann, Florenz, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münster i. W. 1900.

Le Brun, Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe. 8 tom. en 4 vols. Paris 1777. 1778.

Lechner, A., Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien. Freiburg i. Br. 1891.

Leibnitz, Scriptores Brunsvicenses. 3 tomi. Hannover 1712—1721.

Leitschuh, F., Katalog der Handschriften der Königl. Bibliothek zu Bamberg. I, 1: Liturgische Handschriften. Bamberg 1898.

Lexer, M., Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bde. Leipzig 1872—1878.

Link, O., Mefsstipendien. Regensburg 1901.

Linsenmayer, G., Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts. München 1886.

Loserth, J., Hus und Wiclif. Prag 1884.

Luthers, Dr. *Martin,* Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff.

— Sämtliche Werke. Erlangen 1826 ff.

— Tischreden oder Colloquia, gesammelt von Johannes Aurifaber. Eisleben 1566.

Mabillon, Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti. Paris. 1772 sqq.

Mader-Merzdorf, (Conradi Wimpinae) Scriptorum insignium . . . Centuria. Lipsiae 1839.

Martène, Ed., De antiquis ecclesiae ritibus. Venetiis 1788.
— et *Durand*, Veterum scriptorum amplissima collectio. Paris. 1733 sqq.
Marx, Erzbischof Amalarius Fortunatus von Trier, im Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier. Trier 1899.
Megenberg, Konrad von, Das Buch der Natur, herausg. von Fr. Pfeiffer. Stuttgart 1861.
Meier, Gabr., Codices manuscripti Einsiedlenses. Einsiedeln 1899.
Michael, Em., Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd. II. Freiburg i. Br. 1899.
Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina. Paris. 1844. (Zitiert: *M.*)
— Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina. Paris. 1857. (Zitiert: *M.*, P. G.)
Miraeus, Aub., Bibliotheca Cartusiana. Colon. 1609.
— Bibliotheca ecclesiastica sive nomenclatores VII veteres . . . auctariis et scholiis illustr. Antwerp. 1639. Pars altera: Bibliotheca ecclesiastica sive de scriptoribus ecclesiasticis, qui ab a. 1494 . . . floruerunt. Antwerp. 1649.
Mönchemeier, R., Amalar von Metz. Münster i. W. 1893.
Mone, F. J., Lateinische Hymnen des Mittelalters. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1853 ff.
Monumenta Alcuiniana ed. Dümmler. Berolini 1873.
— historiae universitatis Pragensis. 3 tomi. Pragae 1830 sqq.
Muratori, L. A., Liturgia Romana vetus. 2 tomi. Venetiis 1748.
Mussafia, A., Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden. 5 Abtl. Wien 1887—1898.
Naogeorgios (Thomas Kirchmair), Das Bäbstische Reich, ins Deutsche übers. von Burchhardus Waldis. Ohne Ort. 1555.
Nikolaus von Dinkelsbühl, Tractatus VIII ed. Wimpheling. Argentor. 1516.
Nilles, Nik., S. J., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. 2 tomi. Oeniponte 1896—1897.
Oesterley, H., Historisch-geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters. Gotha 1883.
Ossinger, Bibliotheca Augustiniana. Ingolstadii 1718.
Oudini, C., Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis. 3 tomi. Lipsiae 1722.
Pamelius, Liturgicon ecclesiae latinae. 2 tomi. Colon. 1571.
Panzer, G. W., Annales typographici ab artis inventae origine usque ad a. MD. Norimbergae 1793—1797.
Pastor, L., Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Freiburg i. Br. 1879.
Paulus, Nik., Der Ablafs für die Verstorbenen im Mittelalter, in Zeitschrift für katholische Theologie XXIV. Innsbruck 1900.
Pez, Bern., Bibliotheca ascetica. Ratisbonae 1723.
— Thesaurus anecdotorum novissimus. 7 tomi. August. Vind. et Gracii 1721—1729.
Potthast, A., Bibliotheca historica medii aevi. 2. Aufl. Berlin 1896.
Probst, Ferd., Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870.
— Sakramente und Sakramentalien in den ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872.
— Die kirchliche Disziplin in den drei ersten Jahrhunderten. Tübingen 1873.
— Die ältesten Sakramentarien und Ordines. Münster i. W. 1892.
— Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893.

Probst, Ferd., Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Münster i. W. 1896.

Quétif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum. Paris. 1719.

Raymundi Summula. Argentorati, Joh. Knoblouch, 1504.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1896 ff.

Regino von Prüm, De synodalibus causis ed. Wasserschleben. Lipsiae 1840.

Reliquiae antiquae. Ed. by Thomas Wright and J. O. Halliwell. 2 voll. London 1841—1843.

Renz, F. S., Die Geschichte des Meſsopferbegriffes oder der alte Glaube und die neue Theorie über das Wesen des unblutigen Opfers. Bd. I. Freising 1901.

Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae ed. Benedictini Solesmenses. 2 tomi. Paris. 1875.

Rinn, H., Kulturgeschichtliches aus der Predigt des Mittelalters. Hamburg 1883.

Rose, Val., Die lateinischen Handschriften der Königl. Staatsbibliothek zu Berlin. Bd. I. II, 1. Berlin 1893. 1902.

Sauer, Jos., Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1902.

Schade, Oskar, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit. 2. Ausgabe. 3 Bde. Hannover 1863.

— Altdeutsches Wörterbuch. 2. Aufl. 2 Bde. Halle a. S. 1872. 1882.

Scherrer, G., Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen. Halle 1875.

Schönbach, A. E., Altdeutsche Predigten. 3 Bde. Graz 1886—1891.

— Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten. Graz 1890.

— Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. I. II. Wien 1896. 1900.

Schönfelder, Alb., Tractatus Misnensis de horis canonicis. Breslau 1902.

Schmeller, J. A., Bayerisches Wörterbuch, bearbeitet von Karl Frommann. 2 Bde. München 1872. 1877.

Schmitz, H. J., Die Buſsbücher und die Buſsdisziplin. Bd. I. Mainz 1883. Bd. II. Düsseldorf 1898.

Schrödl, Passavia sacra. Passau 1879.

Schulting, Corn., Bibliotheca ecclesiastica seu commentariorum sacrorum de expositione et illustratione Missalis et Breviarii. 4 tomi. Colon. Agripp. 1599—1602.

Schum, W., Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung. Berlin 1887.

Speculum exemplorum. Hagenau 1507.

Strauch, Phil., Die Offenbarungen der Adelheid Langmann. Straſsburg 1878.

— Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Freiburg i. Br. u. Tübingen 1882.

Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden, herausg. von Maurus Kinter. Raigern 1880 ff.

Surgant, Io. Ulr., Manuale Curatorum. Argentorati, Knoblouch, 1520.

Tabulae codicum manuscriptorum in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. 10 tomi. Vindobonae 1864—1899.

Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bde. (I. Bd. 2. Aufl. 1894, bearb. von Adalbert Ebner). Freiburg i. Br. 1883—1893.

Thiers, Traité des superstitions qui regardent les sacremens. 4 vols. Paris 1697—1704.

Thomae Cantipratani Bonum universale de apibus. Duaci 1627.

Töpke, G., Die Matrikel der Universität Heidelberg. 3 Bde. Heidelberg 1886—1893.
Trithemius, Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. Colon. 1531.
Unkel, K., Berthold von Regensburg. Köln 1882.
Visch, Bibliotheca scriptorum ordinis Cisterciensis. Colon. Agripp. 1656.
Wackernagel, W., Altdeutsche Predigten und Gebete. Basel 1876.
Wadding, Luc., Scriptores ordinis Minorum. Romae 1650.
Walafridi Strabonis Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum ed. Knoepfler. Monachii 1890.
Wasserschleben, F. W. H., Die Bufsordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.
Wattenbach, W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 3. Aufl. Berlin 1894.
Weale, Iac., Bibliographia liturgica. Catalogus Missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXV impressorum. Londini 1886.
Weissenborn, J. C., Akten der Erfurter Universität. 3 Bde. Halle 1881—1899.
Wislocki, W., Katalóg R kopisów Biblioteki uniwersytetu Jagiellońskiego. 2 tomy. Kraków 1877. 1880.
Wuttke, Ad., Der deutsche Volksglaube der Gegenwart. 2. Aufl. Berlin 1890.
Zaccaria, Bibliotheca ritualis. Romae 1776.
Zedler, Grofses Universallexikon aller Wissenschaften. Leipzig 1740 ff.



Abkürzungen
zur Bezeichnung der benutzten Handschriften.

CAdm. = Codex Admontensis: Bibliothek des Benediktinerstiftes Admont in Steiermark.
CAltov. = „ Altovadensis: Bibliothek des Cistercienserstiftes Hohenfurt (Altovadum) in Böhmen.
CAm. = „ Amplonianus: Amplonianische Bibliothek in Erfurt, verbunden mit der Königl. Bibliothek.
CBg. = „ Bambergensis: Königl. Bibliothek in Bamberg.
CErf. = „ Erfordensis: Königl. Bibliothek in Erfurt.
CFl. = „ Florianus: Bibliothek des Chorherrenstiftes St. Florian in Oberösterreich.
CFld. = „ Fuldensis: Landesbibliothek in Fulda.
CFr. = „ im eigenen Besitze befindliche Handschrift.
CFrk. = „ Francofurtensis: Städtische Bibliothek in Frankfurt a. M.
Cgm. = „ Monacensis germanicus: Königl. Staatsbibliothek in München.
CGottw. = „ Gottwicensis: Bibliothek des Benediktinerstiftes Göttweih in Niederösterreich.
CGraec. = „ Graecensis: Universitätsbibliothek in Graz.
CHlm. = „ Helmstedtensis: Helmstedter Handschrift der Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel.
CKC. = „ Coloniensis Capituli: Bibliothek des Domkapitels in Köln.
CKr. = „ Kracoviensis: Universitätsbibliothek in Krakau.
CKrf. = „ Kremifanensis: Bibliothek des Benediktinerstiftes Kremsmünster in Oberösterreich.
CKrh. = „ Karlsruhensis: Grofsherzogl. Bibliothek in Karlsruhe.
CKs. = „ Kasselensis: Landesbibliothek in Kassel.
CKSt. = „ Coloniensis civitatis: Städtische Bibliothek in Köln.
CLC. = „ Lipsiensis civitatis: Städtische Bibliothek in Leipzig.
CLinc. = „ Linciensis: K. K. Studienbibliothek in Linz a. D.
Clm. = „ Monacensis latinus: Königl. Staatsbibliothek in München.
CLP. = „ Lipsiensis Paulinus: Universitätsbibliothek in Leipzig.
CMg. = „ Moguntinus: Städtische Bibliothek in Mainz.
CMl. = „ Mellicensis: Bibliothek des Benediktinerstiftes Melk.
CPlg. = „ Plagensis: Bibliothek des Prämonstratenserstiftes Schlägl (Plaga) in Oberösterreich.

CPS. = Codex S. Petri Salisburgensis: Bibliothek des Benediktinerstiftes St. Peter in Salzburg.
CRh. = „ Rhenaugiensis: Rheinauer Handschrift in der Kantonsbibliothek zu Zürich.
CSal. = „ Salemitanus: Handschrift des ehemaligen Cistercienserstiftes Salem in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg.
CSG. = „ Sangallensis: Stiftsbibliothek in St. Gallen.
CStr. = „ Strassburgensis: Universitätsbibliothek in Strafsburg i. E.
CSt.H.B. = „ Stuttgartensis: Königl. Hausbibliothek in Stuttgart,
CSt.St.B. = „ Stuttgartensis: Staatsbibliothek in Stuttgart; beide Bibliotheken sind vereinigt.
CTrev. = „ Trevirensis: Städtische Bibliothek in Trier.
CTur. = „ Turicensis: Kantonsbibliothek in Zürich.
CVP. = „ Vindobonensis Palatinus: K. K. Hofbibliothek in Wien.
CWilh. = „ Wilheringensis: Bibliothek des Cistercienserstiftes Wilhering in Oberösterreich.
CWr. = „ Wratislaviensis: Universitätsbibliothek in Breslau.
CWs. = „ Wiesbadensis: Landesbibliothek in Wiesbaden.



Erste Abteilung.

Der Volksglaube und die kirchliche Praxis.

Erster Abschnitt.

Die Wertschätzung und Anhörung der Messe.

Die Messe bildet das Zentrum der katholischen Gottesverehrung. Sie ist das grofse, segenspendende Geheimnis der Liebe Christi zu den Menschen und die stete Erinnerung und wirkliche Darstellung des Erlösungsopfers am Kreuze. ‚Nimm diese tägliche Feier des Todes unseres Erlösers aus der Kirche hinweg', schreibt Rupert von Deutz[1], ‚dann siehe, wie berechtigt das Wort des Herrn ist: „Welcher Nutzen liegt in meinem Blute?" (Ps. 29, 10.) Denn wenn das Andenken an den Herrn, welches jetzt überall lebendig ist, erstirbt, wird auch die ganze Liebe erkalten, der Glaube wird verstummen, die Hoffnung erlahmen. Wird aber diese herrliche Gedächtnisfeier warmen Herzens begangen, dann erstarkt die Liebe Christi, dann gewinnt der Bau des Glaubens auf seinem Grunde Festigkeit, dann blüht in dem täglichen Nachlafs der Sünden die Hoffnung wieder auf.'

Damit drückt der gelehrte und fromme Abt von Deutz die Gedanken und Empfindungen aus, mit welchen das Geheimnis des Altares die Gläubigen erfüllte. Denn von der Messe erhofften sie die Zuwendung himmlischer Gnaden, Stärkung in den Kämpfen des Lebens, Schutz wider alle Gefahren des Leibes und der Seele, Hilfe im Leben und Sterben und Erlösung von den Peinen des Fegfeuers. Je tiefer die Überzeugung von dem Werte und dem Gnadenreichtum der Messe wurzelte und je kraftvoller sie die Herzen erfafste, um so reicher offenbarte sich die dankbare Liebe der Gläubigen, und um so ungestümer drängte der Wunsch, sich der Segnungen des heiligen Opfers teilhaftig zu machen.

---

[1] De divinis officiis II, 10; *M.* CLXX, 43.

Nach der Lehre der Väter ist die Messe ein Opfer, das in unblutiger Weise das Opfer des Kreuzes wirklich darstellt und seinen Wert und Nutzen aus dem letzteren nimmt. Dieses unblutige Opfer des Altares, in welchem sich Jesus Christus von neuem in geheimnisvoller Weise seinem himmlischen Vater darbringt, ist die Quelle der reichsten Gnaden. An denselben nehmen nicht bloſs die, welche den Leib des Herrn empfangen, teil, sondern auch — freilich in verschiedenem Maſse — die der heiligen Handlung beiwohnenden Gläubigen, und auch andere, Lebende und Verstorbene[1]. Das hat das christliche Altertum der mittelalterlichen Theologie überliefert. Papst Gregor der Groſse faſst diese Überlieferung in folgende Sätze zusammen: ‚Dieses Opfer rettet besonders die Seele vor dem ewigen Untergange. Es erschlieſst uns in geheimnisvoller Weise den Tod des eingeborenen Sohnes, welcher . . ., in sich selbst unsterblich und unverweslich lebend, wiederum in diesem Geheimnisse des heiligen Opfers geopfert wird. . . Daraus mögen wir entnehmen, was für uns dieses Opfer bedeute, welches zu unserer Entsündigung stets das Leiden des eingeborenen Sohnes darstellt. Denn welcher gläubige Christ könnte zweifeln, daſs zur Stunde des Opfers auf des Priesters Wort sich die Himmel öffnen, Engelchöre jenem Geheimnisse Jesu Christi anwohnen, das Höchste mit dem Niedrigsten sich vereint, das Irdische mit dem Himmlischen sich verbindet und Sichtbares und Unsichtbares Eines wird?‘[2] Diese Sätze sind in der mittelalterlichen Literatur unzähligemal wiederholt und erläutert worden, um die Erhabenheit des heiligen Opfers zu schildern[3]. Die heilige Messe ist nach Gregors Lehre das wirksamste

[1] Der Nachweis dieser Sätze liegt auſserhalb der Aufgabe dieser Schrift.

[2] Dialog. IV, 58; *M.* LXXVII, 425: ‚Haec singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reserat, qui . . . in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. . . Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus iungi unumque ex visibilibus invisibilibusque fieri?‘

[3] *Rudolf von Liebenegg,* Chorherr von Beromünster († 1332), brachte in seinem weitverbreiteten ‚Pastorale novellum‘ diese Sätze Gregors in Hexameter (Clm. 4370 Bl. 25):

, . . . nec enim dubitare fidelis
Ullus homo debet, qua sacrificatur hora

Mittel, um Verzeihung von Gott zu erlangen. Denn der Auferstandene leidet in dem heiligen Opfer wiederum für uns. ‚So oft wir das Opfer seines Leidens darbringen, erneuern wir sein für unsere Erlösung übernommenes Leiden.‘ [1]

Noch stärkeren Einflufs übte aber Papst Gregor nach einer andern Richtung hin auf die spätere Literatur über die Messe aus. In älteren Legenden werden wohl auch Mefswunder mitgeteilt. Bei der von dem hl. Basilius gefeierten Liturgie sah ein Jude angeblich, wie ein Knäblein in den Händen des Heiligen zerschnitten wurde [2]; andere wollten bei der Messe desselben Heiligen Engel am Altare gesehen haben [3]: aber unter all den zahlreichen Legenden aus dem Leben der Väter der Wüste versucht keine die Macht der Messe für Lebende und Tote darzustellen. Der erste kirchliche Lehrer und Schriftsteller, welcher das mit besonderem Nachdruck tat, war Papst Gregor. Er berichtet, wie wunderbar und rasch die Messe in einigen Fällen Lebenden und Toten Hilfe gebracht habe. Bei der hohen Stellung Gregors und bei der grofsen Verehrung, welche die Nachwelt diesem Papste widmete, mufsten diese Berichte mächtigen Eindruck hinterlassen und nachhaltigen Einflufs auf die Anschauungen über den Wert und über die Wirksamkeit der Messe ausüben. Etwas Neues war es allerdings nicht, dafs man Messen lesen liefs, um irdische Güter zu erlangen oder Gefahren abzuwenden — das bezeugen mehrere vor Gregors Zeit schon vorhandene Votivmessen —; dafs aber die Darbringung des heiligen Opfers so überraschend zuverlässig auch in irdischen Dingen wirke, war vorher noch nie so deutlich und überzeugend erwiesen worden wie durch die Erzählungen Gregors. Darum

---

Ad uocem celos aperiri sacrificantis,
Angelos astare choros, iam consociari
Celica terrenis et summis infima iungi,
Ut fiat quod deus uelit ex his omnibus unum.‘

[1] In Evangel. homil. 37, n. 8; *M.* LXXVI, 1279: ‚Singulariter namque ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.‘

[2] Vita Basilii c. 7 bei *Rosweyd,* Vitae patrum lib. I; *M.* LXXIII, 301; ebd. lib. V, 18, p. 979. Das Beispiel aus dem Leben des hl. Basilius wird bereits vom Bischof Germanus von Paris erwähnt: *M.* LXXII, 94.

[3] Vita Basilii c. 6, p. 301. Pratum spirituale c. 4; *M.* LXXIV, 125.

dürfen die letzteren eine hervorragende Bedeutung in der Geschichte der Messe beanspruchen. Sie sind der Ausgangspunkt neuer Legendenbildungen, welche den Zweck haben, die Macht der Messe für Zeit und Ewigkeit zu bezeugen.

Nach den Erzählungen des Papstes bewirkt die Messe nicht bloſs die innere Heiligung des Menschen und dessen Förderung auf dem Wege zum ewigen Ziele, sondern auch Befreiung aus leiblicher Not und irdischen Trübsalen. So lieſs eine Frau für ihren vom Feinde gefangen gehaltenen Gatten an bestimmten Tagen das heilige Opfer darbringen. Als der Gatte nach längerer Zeit heimkehrte, erzählte er, daſs er an gewissen Tagen von den Fesseln, die man ihm angelegt hatte, befreit worden sei[1]. Es stellte sich dabei heraus, daſs dies an jenen Tagen geschehen sei, an welchen die trauernde Gattin für ihn die Messe hatte lesen lassen.

Ein ähnliches Wunder geschah nach einem Berichte Bedas an dem angelsächsischen Soldaten Imma. Derselbe wurde im Kriege verwundet und gefangen. Er wird gefesselt, damit er nicht entfliehe; aber siehe da! so oft man ihn fesselt, fallen die Fesseln wieder ab. Imma hatte nämlich einen Bruder namens Tunna, welcher Abt eines Klosters war. Derselbe las für seinen tot geglaubten Bruder eifrig Messen und lieſs solche lesen. Die Macht der Messen bewirkte nun, daſs die Fesseln, die man dem Gefangenen anlegen wollte, stets abfielen. Der Graf, welchem Imma als Gefangener angehörte, fragte ihn, ob er vielleicht Lösebriefe[2] bei sich führe. Das verneinte Imma; er erzählte aber, daſs er einen priesterlichen Bruder habe, der ihn für tot halte und für ihn Messen lese; wäre er wirklich gestorben, so würde er von den Strafen befreit sein. Imma wurde an einen andern Herrn verkauft. Da ging es ebenso: um die dritte Stunde, zur Zeit der Messe, fielen die Fesseln sehr oft ab. Endlich erlangte Imma die Freiheit und erzählte seinem Bruder seine Geschicke. Beda will das von Leuten gehört haben, welche Imma kannten. Dieses Wunder machte

[1] Dialog. IV, 57, p. 424: ‚qui longo post tempore reversus, quibus diebus eius vincula solverentur, innotuit eiusque coniux, illis fuisse diebus, in quibus pro eo sacrificium offerebat, recognovit.‘ In der Homil. 37 in Evangelia n. 8 (*M.* LXXVI, 1279) berichtet Gregor dasselbe etwas breiter, um zu zeigen, daſs die Messe, welche körperliche Fesseln löse, auch von der Sünde, der ‚ligatura cordis‘, befreien kann.

[2] ‚Litterae solutoriae‘, Zettel, deren geheimnisvolle Schrift gegen Gefahren sichert.

einen tiefen Eindruck. Viele wurden, wie Beda am Schlusse hervorhebt, im Glauben bestärkt und zum Gebet, zur Spendung von Almosen und zur Darbringung und Bestellung von Messen angeregt, um die heimgegangenen Angehörigen zu erlösen[1].

Dem angelsächsischen Geschichtschreiber war der oben erwähnte Bericht Gregors von dem an dem Gefangenen geschehenen Wunder jedenfalls bekannt; aber seine Erzählung ist packender, und der Schlufs derselben verrät die Absicht, in welcher er das Wunder mitteilt. Er will zu Gebet und Opfer für die Verstorbenen mahnen, deren Seelen in den Peinen des Fegfeuers schmachten.

Nach einer andern Erzählung Gregors[2], die von dem Bischofe Agatho von Palermo stammt, errettete die Messe einen Schiffbrüchigen. Der genannte Bischof fuhr von Palermo nach Rom. Das Schiff scheiterte; der Bischof wurde gerettet, ein ihm bekannter Mann aber ins stürmische Meer hinausgetrieben. Der Bischof hielt ihn für verloren und liefs, ans Land gelangt, eine Messe für ihn lesen. In Porto Romano aber trifft er zu seiner Überraschung den Totgeglaubten, der ihm berichtet, dafs ihm ein Mann, als er kraftlos wurde, ein Brot zur Stärkung gebracht habe. Gekräftigt von dessen Genusse, habe er sich retten können. Diese wunderbare Speisung aber war an dem Tage erfolgt, an welchem der Bischof für ihn die Messe hatte lesen lassen.

Bewirkte bei den Gefangenen die für sie gelesene Messe unmittelbar die Befreiung von den Fesseln, so erscheint hier die Rettung vermittelt durch das Brot, welches dem Schiffbrüchigen in wunderbarer Weise zukam. Der Zusammenhang dieses Brotes mit dem auf dem Altare geopferten himmlischen Brote in der Vorstellung ist zweifellos. In Kraft der Zuwendung der Messe nimmt der Schiffbrüchige an dem heiligen Opfer teil und geniefst das Brot des Altares, welches ihn kräftigt und befähigt auszuharren, bis das rettende Schiff ihn aufnimmt. Diese Auffassung zeigen auch die späteren Nach- und Umbildungen der Legende.

---

[1] Hist. gentis Anglorum IV, 22; *M.* XCV, 203.

[2] Dialog. IV, 57, p. 424; der Vorfall hat sich nach dem Berichte sieben Jahre vor der Abfassung der Dialoge ereignet, also etwa 586. Der Schiffbrüchige erzählt: ‚Laboravi in fluctibus atque deficiens . . . quidam apparuit, qui mihi panem ad refectionem detulit. Quem mox ut comedi vires recepi nec longe post navis transiens adfuit, quae me . . . deduxit. Quod scilicet episcopus audiens requisivit diem atque illum fuisse diem reperit, quo pro eo presbyter in Usticula insula deo omnipotenti hostiam sacrae oblationis immolavit.‘

Die erste derselben liefert der hl. Petrus Damiani († 1072). Bei Clavenna wurde ein Mann in einer Höhle verschüttet; man gab die Rettungsversuche auf. Nach einem Jahre suchte man seine Gebeine und fand ihn — lebend. Er erzählte seinen erstaunten Freunden: Täglich habe ein einer Taube ähnlicher Vogel eine kleine Gabe weifsen Brotes gebracht, das ihn durch köstlichen Geschmack erquickt und gestärkt habe; nur an einem Tage sei der Vogel ausgeblieben, und an diesem Tage habe ihn der Hunger schrecklich gequält. Seine Gattin hatte nämlich für den Totgeglaubten täglich die Messe lesen lassen; nur einmal hatte sie wegen der Winterkälte den Weg zur Kirche gescheut, und das war eben der eine Tag, an welchem der Verschüttete schwer an Hunger gelitten hatte[1].

Etwa hundert Jahre später erzählt der Abt Petrus Venerabilis von Clugny diese Legende in folgender Form. Ein Bergmann in der Nähe von Grenoble wurde verschüttet und galt für tot. Seine Frau liefs wöchentlich eine Messe für ihn lesen und opferte dabei Brot und eine Kerze; nur einmal vergafs sie das unter ihren anderen Arbeiten. Nach einem Jahr findet man den Bergmann lebend. Er berichtet, dafs ihm alle Wochen jemand ein Brot und eine Kerze gebracht habe; nur in einer Woche nicht, in welcher er daher gehungert und gefroren habe[2]. Nach Cäsar von Heisterbach ging es einem in einem Silberbergwerk bei Wanebach in der Diözese Trier arbeitenden Bergmann ähnlich. Auch dieser wurde verschüttet, und seine Frau liefs eine Messe für ihn lesen. Da sie das aber wegen ihrer Armut nicht alle Tage tun konnte, zündete sie vor dem Altare ‚pro remedio animae eius' Weihrauch an — mit Ausnahme von drei Tagen ein ganzes Jahr hindurch. Nach einem Jahre fand man den Bergmann noch lebend. Er berichtete, dafs ihn — mit Ausnahme von drei Tagen, an welchen er

[1] Petri Damiani opuscul. 33, c. 5; *M.* CXLV, 568: ‚ . . . quotidie mihi brevis avicula, columbae similis, advolavit et in ore suo nivei mihi panis oblatiunculam detulit. Quo videlicet cibo ita totis visceribus obdulcatus sum, ut regalibus, imo coelestibus me deliciis arbitrarer impletum. Solo autem uno die, quoniam ad me dapifera mea consueta non venit, intolerabilis me famis inopia cruciavit. Uxor enim eius quotidie fecerat pro eius anima sacramentum hostiae salutaris offerri, uno autem die inhorrescente brumalis inclementia temporis attingere limen ecclesiae supersedit. Quapropter illis mutuo conferentibus liquido patuit, eum illo die signanter inedia tabefactum, quod pro ipso non fuerat sacrificium laudis oblatum.'

[2] De miraculis II, 2; *M.* CLXXXIX, 912.

vor Hunger beinahe gestorben wäre — ein aromatischer Duft gesättigt habe[1]. Mit den Varianten, dafs die Frau täglich ein Brot, einen Krug Wein und eine Kerze bei der Messe, die sie lesen liefs, geopfert, und dafs der Teufel in Menschengestalt sie an drei Tagen von dem heiligen Opfer zurückgehalten habe, erzählt auch das ‚Speculum exemplorum'[2] die seit den Tagen des Petrus Damiani in der erbaulichen Literatur vertretene und weitverbreitete Wundergeschichte. Auch die Erzählung von dem gegen Fesseln gefeiten angelsächsischen Soldaten wurde in das ‚Speculum' aufgenommen[3].

Allen diesen Legenden liegt der gemeinsame Gedanke zu Grunde, dafs die Messe die Macht besitzt, aus Lebensgefahren und Nöten zu retten. Diese Rettung wird unmittelbar bewirkt, wie bei den Gefangenen, oder mittelbar, wie bei dem Schiffbrüchigen und bei dem Verschütteten. Alle erfahren die Kraft des Opfers; die letzteren mittelst der sinnfälligen Teilnahme an demselben. Denn das Brot, welches der Schiffbrüchige und der Verschüttete empfangen, ist nicht gewöhnliches Brot, sondern die Opfergabe des Altares, der Leib des Herrn. Das drückt Petrus Damiani sinnig aus, indem er das Brot durch einen taubenartigen Vogel überbringen läfst. Denn ‚Taube' (columba) nannte man das taubenförmige Gefäfs, in welchem die Eucharistie aufbewahrt wurde. Durch die Opfergaben werden die Verschütteten am Leben erhalten. Denn was in frommer Gesinnung auf den Altar zum Heile anderer gelegt wird, kommt diesen geistig und auch leiblich zu gute. Bei Gregor und Petrus Damiani ist es Brot, Petrus Venerabilis fügt entsprechend der Sitte seiner Zeit die Kerze und das ‚Speculum' noch den Wein hinzu. Selbst die Opfergabe der armen Frau, die Körnlein Weihrauch, empfangen durch die Messe die nährende Kraft für den verunglückten Bergmann. So gewann die Legende im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einflusse der Volkssitte und Phantasie immer reichere Gestaltung und wirkungsvolleren Inhalt und trug wesentlich dazu bei, die Vorstellungen des Volkes von der Wirksamkeit der Messe zu steigern.

---

[1] Dialogus miraculorum X, 52; II, 253. Der Bergmann erzählt: ‚. . . Quodam odore aromatico ita sufficienter refectus, ut tota illa die usque ad eandem horam neque manducare neque bibere delectarer. In toto anno per tres tantum dies eodem odore carui et tunc fame paene mortuus.' Wanebach ist Wambach bei Neuwied. Vgl. *Oesterley* S. 734. [2] VIII, 66. [3] III, 5.

Nicht minder mächtig erweist sich das heilige Opfer für die Seelen der Verstorbenen. Diesen von dem christlichen Altertume überlieferten Glauben[1] hegte und pflegte das Mittelalter mit liebevollem Opfersinn. Auch hierin war Papst Gregor der Lehrmeister des Mittelalters. Denn seine später noch zu würdigenden Erzählungen[2] von der Kraft der Messe für die Erlösung der Verstorbenen aus den Peinen des Fegfeuers haben wesentlich zur Förderung der Fürsorge für die Abgeschiedenen beigetragen. Knüpfen sich doch an seinen Namen eine Reihe von Übungen für die armen Seelen, die sich im Mittelalter besonderer Vorliebe erfreuten. So grofs war die barmherzige Liebe zu den Verstorbenen, dafs man hie und da selbst die zur Hölle Verdammten nicht von den Suffragien der Gebete und der Messe ausschliefsen wollte[3].

Auch die Seligen im Himmel gewinnen nach der Ansicht einiger aus der Fürbitte und aus der Messe einen Zuwachs an Freuden. Davon berichtete die Cantrix Mechthildis von Helfta ihrer zurückgebliebenen Freundin, der hl. Gertrud. Denn die für sie gelesenen Messen ‚de trinitate' und die für sie gebeteten Antiphonen hätten ihr unnennbares Glück verschafft[4]. Im Verlaufe der für sie dargebrachten Messe gelangen die Seligen zu höherer Herrlichkeit und Vollendung[5].

Wer die Heiligkeit und den Gnadenreichtum des eucharistischen Opfers erkannte und gläubigen Sinnes würdigte, bedurfte keines äufseren Antriebes, um an demselben teilzunehmen. An Sonntagen versammelten sich darum in den ersten Zeiten der Kirche die Christengemeinden trotz der drohenden Gefahren zu gemeinschaftlichem Gottesdienste, dessen Mittelpunkt die Feier der Eucharistie war[6]. Aber auch an den Stations-

---

[1] Vgl. darüber *Kirsch* S. 32. 101. 160 ff. [2] Siehe unten Abschnitt 8.

[3] Siehe Abschnitt 8.

[4] Legatus divinae pietatis V, 4, Revelationes I, 531: ‚Pro antiphona „Ex quo omnia" ornavit me Dominus meus tot floribus…, quot antiphonas persolverunt; per quos intraho mihi vivum saporem de mellifluo corde ipsius. Pro missis autem hoc mihi donavit, quod in omni laude, qua ipsum collaudo, quidam aromaticus sapor mirabiliter reficit et delectabiliter afficit omnes sensus animae meae.' Die hl. Mechthild fragt die verstorbene hl. Gertrud: ‚Dic mihi, quid tibi proficit cum legimus pro te historiam sanctae trinitatis aut aliam quamcunque orationem? Respondit: Suscipio singula verba de ore vestro in modum rosarum, quas dilecto meo cum gaudio offero' (Liber specialis gratiae V, 2, ebd. p. 319). Vgl. auch Legatus div. piet. V, 8, p. 545.

[5] Liber spec. grat. V, 3. 5, p. 320. 322.

[6] Vgl. *Probst*, Kirchliche Disziplin S. 252 ff.

tagen, an den Mittwochen und Freitagen, wurde das heilige Opfer unter Beteiligung der Gläubigen gefeiert. Betrachtete man die sonntägliche Teilnahme an demselben als Pflicht, so stand es an Wochentagen in dem Belieben der Gläubigen, in den gottesdienstlichen Versammlungen zu erscheinen[1]. Das galt auch von der seit dem Ende des 2. Jahrhunderts hie und da üblichen täglichen Feier der Messe[2].

Es gab aber auch lässige Mitglieder in den Gemeinden. Darum bedurfte es der Mahnungen und Strafandrohungen, um zu erzwingen, was die Gläubigen dankerfüllt freudig und willig leisten sollten. Die Synode von Elvira (306) schliefst die Städter, welche an drei Sonntagen den Gottesdienst verabsäumen, für einige Zeit aus der Kirche aus[3]. Der 10. Apostolische Kanon[4] und die Synode von Antiochien (341)[5] fordern unter Strafandrohung die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienste. Im Frankenreiche sollten nach einem Kanon der Synode von Agde (506)[6] die Säumigen auch durch Geldbufsen zur Erfüllung der sonn- und festtäglichen Pflicht angehalten werden. Diese und ähnliche Verordnungen wiederholen sich in den fränkischen und deutschen Synoden der Merowinger- und Karolingerzeit oft und bezeugen, dafs es strenger Disziplinarmafsregeln bedurfte, um die neubekehrten Franken zur äufseren Betätigung des christlichen Glaubens zu bringen[7]. Die Durchführung des Gebotes in seiner ganzen Strenge stiefs allerdings auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Vielfach erforderten die weiten Entfernungen vom Gotteshause und die schwierigen Zugänge, Alter und Krankheit und andere Verhältnisse weitgehende Nachsicht; aber auch in Fällen, welche keine Nachsicht verdienten, waren die Strafbestimmungen schwer durchzuführen. Das wirkte naturgemäfs nachteilig auf das Pflichtgefühl der Menge. Man nahm das Gebot, das man ungestraft

---

[1] Vgl. *Probst,* Kirchliche Disziplin S. 261.

[2] *Probst* a. a. O. S. 262 und Sakramente S. 233 ff.

[3] Kan. 21; s. *Hefele* I², 164: ‚Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur.' Bischof Hosius von Corduba erwähnt auf der Synode von Sardica (344) diese Bestimmung. *Hefele* I², 592.

[4] *Hefele* I², 803.

[5] Ebd. S. 514. Der Kanon ist in das Decretum Burchardi II, 67 (*M.* CXL, 638) aufgenommen.

[6] Kan. 47, aufgenommen in Gratians Dekret De consecr. c. 64 D. 1.

[7] Solche Bestimmungen hat Burchard in grofser Zahl in sein Dekret aufgenommen (l. II, 70—87, p. 638 ff.).

übertreten sah, nicht mehr so ernst, wie es die Heiligkeit der Sache verdiente. Demgegenüber verfehlen die Kanonisten nicht, hervorzuheben, daſs unbestrafte und ungesühnte Vergehen die Verpflichtung des Gesetzes nicht vermindern oder aufheben können[1].

Es ist der Kirche nicht leicht geworden, die Heilighaltung des Sonntags unter den germanischen Stämmen durchzusetzen, und es bedurfte langer Zeit und groſser Geduld, ehe diese Pflicht das Volksbewuſstsein durchdrungen hatte. Geistliche und weltliche Strafen wurden angedroht und verhängt. Aber das genügte noch nicht: nachhaltigere Wirkung übten die Erzählungen von den Strafgerichten aus, welche Gott selbst über die Sonntagsschänder verhängte. Die Literatur ist darum reich an Legenden, nach welchen die Sonntagsarbeit auf der Stelle bestraft wird. Die Sünder verfallen in Siechtum, oder — wie mit Vorliebe berichtet wird — ihre Arbeitswerkzeuge, Hacke oder Spaten, oder die Arbeitsobjekte wachsen so eng mit ihren Händen zusammen, daſs nur die Fürbitte von Heiligen sie davon befreien kann. Ein Knecht ist am Sonntag mit der Ausbesserung eines Zaunes beschäftigt. Zur Strafe haften seine Hände an dem Holze. Er macht sie mit Gewalt los; aber die rechte Hand bleibt trotzdem zusammengepreſst, so daſs die Nägel in die Handfläche dringen. Vier Jahre muſs der Arme das ertragen, bis ihn der hl. Martinus von Tours von dem Leiden befreit[2]. Wie schwer es hielt, namentlich das Landvolk zur Sonntagsruhe zu bringen, ersieht man noch aus den Predigten Bertholds von Regensburg, welcher mit einem groſsen Aufwand von religiösen Beweggründen seinen Zuhörern die Pflicht der Enthaltung von verbotenen Arbeiten einzuprägen sucht[3]. Zur Heiligung des Sonntags rechnet der beredte Franziskaner aber vor allem den Besuch des Gottesdienstes und die Ausübung guter Werke[4]. Auch dem Haus-

---

[1] In der Summa Astexani de casibus IV, 16 wird gegen das Gebot der Einwand erhoben, ‚quod consuetudo est in contrarium, quia multi seculares in dominica missam non audiunt nec tamen ab episcopo confunduntur'.

[2] *Gregorii Turon.* De miraculis s. Martini III, 29; *M.* LXXI, 979; s. auch IV, 7, p. 994. Ähnliche Berichte stehen Vita Sulpicii Pii I, 35; IV, 21 bei *Mabillon*, Acta SS. II, 177. 186; Vita Hermenlandi c. 23 ebd. III, 1, p. 400. Die Beispiele lieſsen sich leicht vermehren.

[3] Predigten I, 268—275.

[4] Ebd. S. 268: ‚Mit nihte anders sol man den ruowetac vertrîben wan mit heiligen werken: zer kirchen gên und got flîzeclîchen dâ an ruofen und iuwer gebet

gesinde soll — das betont er an anderer Stelle — die Anhörung der Messe ermöglicht werden[1]. Die Verpflichtung zum Messehören an Sonn- und Festtagen wurde bei der Erklärung des dritten Gebotes in den für den Klerus und für das Volk bestimmten Unterrichtsbüchern nachdrücklichst eingeschärft[2]. ‚Mesz hören sol ein yeglich mensch' — heifst es in der vielgebrauchten ‚Summa Iohannis'[3] — ‚alle feyertag in seiner pfarrkirchen, und an dem end der mesz empfahen den segen von dem priester. Und welches mensch in ein andere kirchen gieng und darin mesz wölt hören on urlaub und willen seines pfarrers, den sol der priester ausztreiben und heissen geen in sein rechte pfarrkirchen. Auch welche menschen zů den heiligen zeiten nit giengen zů den meszen, sünter giengen zů den tabernen und weinheüsern oder zů andern leichtfertigen dingen, den sol man von andern christen leüten scheyden mit dem bann. Auch söllent die leüt an den feyertagen in den kirchen sein, und predig hören, ob ein bapst oder ein bischof und ir vicarien icht gebieten zů halten, oder yemant in den bann thůn den man meiden söll.'

Mit ähnlichen Worten dringen der Bruder Stephan Lanzkrana[4] und Geiler von Kaisersberg[5] auf die Erfüllung des Gebotes der Kirche. Die Prediger wufsten auch das Kirchengebot durch Erzählungen zu empfehlen, in welchen die Belohnung der Erfüllung und die Bestrafung der Übertretung dargestellt werden. Ein Priester aus Dacien — erzählt Thomas von Cantimpré[6], gestützt auf den Bericht eines Ordens-

---

gar andaehtecliche dâ sprechen unde mit schoenen zühten dâ stên. Wan iuwer ist ein michel teil unde halt ir göuliute alle samt (wan der gar wênic ist) daz ir durch alle die wochen niemer zer kirchen komen müget; dâ von ist iu gar nôt, daz irz an dem vîgertage erfüllet daz ir durch die wochen versûmet.'

[1] Ebd. I, 494: ‚Ich wolte halt, daz ir iuwer gesinde dar liezet gên, wan dâ lît grôziu saelikeit an, daz ir selber iemer deste saeliger waeret an lîbe und an sêle, ob ir iuwer gesinde dar hiezet gên: die würden iu deste getriuwer unde wârhafter an allen dingen.' Wir bezeichnen diese Äufserungen als Bertholdsche unter dem Vorbehalte, der sich aus der Darlegung in Abteilung II, 13 ergibt.

[2] Vgl. *Geffcken* S. 27. 56. 60. 63.

[3] Kap. XIV s. v. Mesz. Über die Pflicht, die Predigt an Sonntagen zu hören, vgl. die zusammenfassende, mit reicher Literatur versehene Darstellung bei *Janssen-Pastor* I, 32.

[4] Himmelstrass im latin genant Scala celi c. 12 Bl. 39. Augsburg 1510.

[5] Die christenlich künigin c. 9. Schürer, Strafsburg.

[6] De apibus II, 40, p. 401; das steht mit anderen Namen auch bei *Cäsar von Heisterbach* X, 2; II, 218 und im Speculum exempl. VI, 73. Eine solche Versetzung zum

genossen aus demselben Lande — war nach Jerusalem gepilgert. Seine Genossen zogen am Ostermorgen, ohne Messe gehört zu haben, von dannen. Der Priester aber trennte sich lieber von seinen Gefährten, als dafs er die Messe versäumt hätte. Erst nach Erfüllung dieser seiner Pflicht eilte er denselben nach. Da begegnete ihm ein Reiter, dem er erzählen mufste, warum er allein des Weges ziehe. Der Reiter nahm ihn auf sein Rofs; bald schlief der Priester ein; gegen Abend erwachte er und erblickte zu seinem Staunen vor sich seine heimatliche Kirche. Nicht so wunderbar, aber erschreckend klingen die Beispiele, mit welchen Bruder Peregrinus und der Augustiner-Eremit Gottschalk Hollen ihre Zuhörer zur Erfüllung der Sonntagspflicht antreiben. Der erstere[1] nimmt bei dem Sonntagsevangelium in der Oktave von Epiphanie (Luk. 2, 42—52) Anlafs zu solchen Ermahnungen. Er klagt, dafs ‚heute die Schenken und Buhlhäuser mehr besucht werden als die heiligen Orte', und knüpft daran die warnende Erzählung von dem Manne, der trotz der inständigen Bitten seiner Frau am Sonntag stets aufs Feld ritt, und den der Teufel eines Sonntags während der Messe auf dem Felde mit den höhnischen Worten: ‚Steige vom Pferde herab und höre meine Messe!' umbrachte[2]. Der Augustiner-Eremit läfst den Teufel dem Manne den Hals mit den Worten brechen: ‚Weil du nicht im Gotteshause die Messe hören wolltest, sollst du mit den Verdammten das Wehklagen in der Hölle hören.'[3] Ein deutscher Rittersmann, erzählt er weiter, ging trotz aller Abmahnungen Sonntags statt zur Messe seinem Jagdvergnügen nach. Zur Strafe gebar ihm seine Frau ein Monstrum mit dem Kopfe eines Jagdhundes[4].

In Städten war es den Gläubigen nicht schwer, ihre Sonntagspflicht zu erfüllen. Die Synode von Elvira beschränkte darum ihre Strafandrohung auf die Städter. Auf dem Lande aber hielten die

Zweck der Kommunion in der Grabeskirche zu Jerusalem erfuhr ein frommer Mönch vom Berge Sinai: Pratum spirit. c. 127; *M.* LXXIV, 183.

[1] Sermones peregrini de tempore et de sanctis, Argentine 1487, Bl. 24. Der Dominikanerbruder Peregrinus lebte am Ende des 13. Jahrhunderts.

[2] ‚Descende de equo, ut audias missam meam; et ducto eo ad unam fossam, que aliquando fons fuerat, precipitavit eum, et sic descendit in infernum.'

[3] Sermones dominicales (Hagenau 1517) I, 50. Hollen († 1481) will das Wunder ‚a patribus Perusinis' gehört haben, die versicherten, dafs sich noch Teufelsspuren an einem Steine fänden.

[4] Ebd. II, 41; auch bei *Thomas* II, 49, p. 453 und daraus im Specul. exempl. V, 106.

weiten und meist schlechten Wege und die Ungunst der Witterung viele von der Anhörung der Messe ab. Die Prediger weisen darum zur Ermunterung auf den Lohn hin, welchen das Opfer weiter Wege einbringen werde: der Schutzengel zähle alle die Schritte, die man bis zum Gotteshause mache. Wiederholt wird aber geklagt, dafs die Landbevölkerung infolge sonntäglicher Fahrten ihre Pflicht verabsäume. Wie Berthold von Regensburg diese Unsitte schon tadeln mufste, so fanden auch die Moralisten des 14. und 15. Jahrhunderts reichlich Anlafs, gegen dieselbe aufzutreten. ‚Sô varnt sie nû', predigt der erstere, ‚an dem heiligen suntage und an den heiligen zwelfboten tagen mit wagenen unde mit karnen unde mit rossen unde mit eseln über velt und über lant ûf die merkte in die stete und in diu dorf.'[1] Im 15. Jahrhundert war es nicht anders geworden. ‚Sie fahren', klagt Herolt, ‚drei bis vier Meilen weit und hören am Sonntag niemals Messe und Predigt.'[2] Dabei lag meist nicht Geringschätzung der Messe vor; es waren vielmehr gewifs oft wirtschaftliche Verhältnisse, welche nötigten, den Verkehr mit anderen Orten und auf Märkten an den arbeitsfreien Sonn- und Festtagen zu pflegen. Immerhin war aber die Neigung vorhanden, es mit dem Kirchengebot leicht zu nehmen. Darum wird in den Erklärungen der Zehngebote und in den Beichtanweisungen die Pflicht des sonntäglichen Messehörens eindringlich eingeschärft und weitläufig begründet[3].

Durch das ganze Mittelalter hindurch galt der Grundsatz, dafs die Pfarrgenossen an Sonn- und Feiertagen die Messe in der Pfarrkirche zu hören haben[4]. In seiner vollen Strenge, nach welcher fremde Pfarrgenossen selbst aus der Kirche ausgewiesen werden sollten, wird dieses Gebot wohl nirgends konsequent durchgeführt worden sein[5].

---

[1] Predigten I, 268.

[2] *(Herolt)* Liber discipuli de eruditione christ. fidelium. De precepto tertio. (*Hain* *8519).

[3] Vgl. *Henrici de Hassia* De decem preceptis in CKrh Pp. 399 Bl. 262. *Thomas von Haselbach*, De decem preceptis ebd. Bl. 169. *Nikolaus von Dinkelsbühl*, De decalogi preceptis Bl. 36 f.; desselben Confessionale peccatorum, Argent. 1516, Bl. 152.

[4] Vgl. darüber *Martène* I, 122. 123 und *Binterim*, Denkwürdigkeiten IV, 3, S. 268 ff.

[5] Die Synode von Köln (1307) beschränkt die strenge Pflicht auf die vier Feste Ostern, Pfingsten, Allerheiligen und Weihnacht; für die anderen Sonn- und Festtage wird das Gebot minder streng formuliert. Dagegen setzt die Synode von Trier (1310) die Verpflichtung für alle Feste gleichmäfsig fest. *Hartzheim* IV, 111. 134.

Theoretisch wurde es von den Bettelorden bekämpft, deren Kirchen aus mancherlei Beweggründen gern aufgesucht wurden, und **praktisch** wurde es infolge der mit gröfserem oder geringerem Scheine von Billigkeit empfohlenen entgegengesetzten Gewohnheit des Volkes schon lange bevor man es fallen liefs, als obsolet angesehen[1]. Eine lange Reihe von Synoden und selbst päpstliche Entscheidungen wandten sich gegen die Theorie der Bettelorden und die immer weiter sich verbreitende Volksgewohnheit[2]. Der päpstliche Legat Nikolaus von Kues exkommunizierte selbst alle, welche das Volk abzuhalten versuchten, an Sonntagen und gröfseren Festen der Pfarrmesse beizuwohnen[3], und gab dementsprechend in seiner Diözese Brixen die strengsten Anweisungen[4]. Auch die Lehrbücher für Geistliche hielten an dem Gebote fest; noch Surgants ‚Manuale curatorum‘ hielt die für ausgeschlossen von der Kommunion, welche an Sonn- und Feiertagen nicht der Messe in der Pfarrkirche beiwohnen[5]. Aber die Macht der Verhältnisse und die Neigung des Volkes waren stärker als die alte kirchliche Gesetzgebung, die von der Zeit an unhaltbar wurde, seit die beiden grofsen, mit reichen Privilegien ausgestatteten Bettelorden sich in den Pfarreien der Städte niederliefsen und den Pfarreingesessenen die Übung der religiösen Pflichten bequemer machten, als es die Pfarrgeistlichkeit im stande war. Wenn daher auch die Synoden des 14. und 15. Jahrhunderts die Anhörung der Pfarrmesse noch unter Strafe der Exkommunikation anbefehlen und die Leugner dieser Verpflichtung als Irrlehrer brandmarken, der volle Sieg der Bettelorden und aller, die ein Interesse an dem Bruche mit der alten Ordnung

---

[1] Vgl. über diese Streitigkeiten *C. Paulus*, Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des 13. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarrrechte, Essen-Ruhr 1900, S. 7 ff.

[2] So die Synoden von Prag (1349) c. 37, Mainz (1455), Basel (1503), Meifsen (1504), Hildesheim (1539) bei *Hartzheim* IV, 391; V, 440; VI, S. 42. 326. Papst Sixtus IV. verbot 1478 den Mendikanten, gegen die Verpflichtung zur Pfarrmesse zu predigen (C. 2 Extrav. I, 9).

[3] Ebd. V, 411. 441.

[4] In seiner Brixener Synode vom Jahre 1453 wurde angeordnet (*Bickell* p. 35): ‚Et dicatur, quod non sufficit audire peculiares missas, sed requiritur, quod audiant principalem missam, in qua annuntiantur mandata dei et ecclesiae. Dicite, quod de iure prohibitum est eos ire peregre sine licentia curati vel episcopi. Et prohibeatis, ne vadant ad quaecunque loca sine licentia sub poena exclusionis a perceptione eucharistiae.‘

[5] II, 15, ed. Knoblouch, Argentorati 1520, p. 99.

hatten, war nur noch eine Frage der Zeit. Das Konzil von Trient[1] begnügte sich mit der matten Ermahnung, dafs die Gläubigen ‚häufig, wenigstens an Sonntagen und gröfseren Festtagen, ihre Pfarrkirchen besuchen sollen‘. Heute wird jene Verpflichtung als gänzlich obsolet betrachtet.

Von alters her mufste den Gläubigen eingeschärft werden, dafs sie eine vollständige Messe zu hören haben, und dafs sie nicht vor dem letzten Segen weggehen dürfen. Cäsarius von Arles weist darum diejenigen ernstlich zurecht[2], welche nach den Lektionen und vor der Opferung das Gotteshaus verlassen. Verschiedene Synoden mufsten gegen die Unsitte des Weglaufens vor dem letzten Segen mit Verboten einschreiten, die auch das Dekret Gratians zum Teil wiederholt[3]. Die Unsitte wurde aber dadurch nicht beseitigt, denn zu allen Zeiten wird über dieselbe geklagt. Wilhelm von Paris[4] trauert über den Mangel an Andacht und Ehrfurcht und insbesondere über die Beleidigung, die dem Herrn dadurch zugefügt werde, dafs viele nach dem Evangelium davonlaufen und gleichsam die Gegenwart dessen fliehen, dessen Ankunft sie mit Inbrunst erwarten sollten. In ähnlichen Gedanken bewegt sich Berthold von Regensburg, indem er ausführt, wie beleidigend es für einen Gastgeber ist, wenn ein Gast sein Haus verläfst, wenn der Tisch eben zum Mahle angerichtet wird, und indem er darauf hinweist, welcher Gnaden sich jene berauben, die an der Stillmesse nicht teilnehmen und nicht wenigstens die geistliche Kommunion empfangen[5]. Um die Torheit dieser Leute zu kennzeichnen, vergleicht

[1] Sess. XXII de observ. et vitand. in celebr. missae. Über die Kontroverse vgl. auch *Benedicti XIV* De synodo dioecesana XI, 14, n. 7—13 (Ferrariae 1760), p. 139 ff.

[2] Serm. 281. 282; *M.* XXXIX, 2276. 2278.

[3] C. 62—65 de consecr. D. 1.

[4] De sacramentis, de eucharistia c. 2, p. 426: ‚Quemadmodum Apuleius philosophus dixit, quosdam tantum auribus et non animo philosophari, sic multi et innumerabiles, qui christiani reputantur, in sacratissimis solemniis missarum solis auribus christiani sunt, missam tantum audire quaerentes et de auditione missae quaestionem solummodo facientes. Propter quod vehementer solliciti sunt, ut introitum et epistolam audiant et evangelium, ipsam missae veritatem et substantiam ad modicum vel nihil curantes. Multi enim his decantatis ab ecclesia recedunt, intolerabilem ac omnibus modis detestandam deo contumeliam irrogantes, dum ab eius praesentia fugiunt et eius adventum, quem totis desideriis totaque devotione praestolari debuerant, non expectant.‘

[5] Predigten I, 502: ‚Etliche îlent von dannen alse man daz êwangelium liset. Die tuont rehte als der zuo einer wirtschaft geladen wirt und er dâ hin gêt. Und als er siht daz man den tisch gerihtet, sô gêt er von dannen, oder als man geopfert

er sie auch mit jenen Armen, die von dem Könige ein Almosen erwarten, und dann, wenn der König seinen Einzug halten will, davonlaufen[1]. Diesen Verächtern des kirchlichen Gebotes hält Bruder Peregrinus das Beispiel Marias vor, welche ganze acht Tage im Tempel zu Jerusalem verweilte, und er klagt dabei, dafs viele nach der Predigt oder nach der Wandlung das Gotteshaus verlassen[2].

Die grofse Zahl der Klagen über diese auch heute noch bestehende Unsitte berechtigt zu der Annahme, dafs der Unfug trotz des kirchlichen Verbotes[3] allgemein verbreitet war. Viele gingen nach der Elevation, sobald sie den Leib des Herrn gesehen hatten, davon. Denn an diesen Anblick knüpften sie Erwartungen irdischer Art[4]. ‚Sie kommen,' klagt Gottschalk Hollen, ‚wenn sie die Glocke hören; dann treten sie ein, sehen die Elevation, und ist sie vorüber, gehen sie davon, laufend und fliehend, als ob sie den Teufel gesehen hätten.'[5]

---

hât, sô gêt er von dannen. Alse tuot der selbe, der von der messe gêt, sô man daz êwangelium geliset oder geopfert. Wie stêt, daz der von einer wirtschaft gêt, sô man den tisch gerihtet oder geopfert von der messe? Der wirt der wirtschaft wênic gefröuwet. Ez nimt halt der wirt für guot niht, der in dar zuo geladen hât. Sô loufet etelîcher von der messe, sô man daz pater noster geliset. Die tuont rehte alse die von der wirtschaft gênt, wanne sie die hende getwahent. Wan diu stille messe, diu die martel unsers herren bezeichnet, dâ mite habet ir alrêrst iuwer herze gereiniget unde getwagen mit der wâren riuwe unde mit der grôzen andâht. . . Unde dar umbe sult ir mit grôzer andâht dâ stên unde sult ouch von dannen niht gên oder loufen, ê daz ir die wirtschaft enpfâhet oder daz ein messe gesungen oder gesprochen ist.'

[1] Rusticanus de Communi serm. 48 de confessore; CLP. 496, Bl. 24'b. Siehe Anhang II. Vgl. CGraec. 730, Bl. 189b.

[2] Sermones Bl. 26: ‚In contrarium multi faciunt, qui postquam audierunt sermones vel sacros dies indici vel viso corpore Christi currunt domum, quos diabolus trahit de ecclesia officio non completo.' Siehe auch Himmelstrass S. 89. Auch Berthold spricht von Einwirkungen des Teufels in dem sermo 48 de confessore: ‚Pro qualibet facili causa vel nulla tales eicit diabolus et exsufflat de missa.'

[3] Die Vorschrift findet sich auch in folgenden Versen ausgedrückt (CFrk. 101, Bl. 201):

‚Si vis audire missam, non debes abire,
Donec cantatur et solempnizatur.
Si primo ueneris et non in fine moreris,
Laus tibi non datur, quia laus in fine probatur.'

[4] Secreta sacerdotum. Leipzig, Lotter, 1501. Bl. A 6. S. unten Abschnitt 3.

[5] Sermones II, 41: Qualiter audienda missa. Michael de Hungaria erhebt die gleiche Klage (Sermones dominicales . . . Biga salutis. Hagenow 1498. Sermo 74): ‚Isti etiam si veniunt ad ecclesiam dei, tamen tarde et ibi indevoti stant vagis ocu-

Berthold von Chiemsee versucht diese Unsitte, die er ebenfalls beklagt, aus einem in einigen Kirchen bestehenden Miſsbrauch zu erklären[1]. Man sang nämlich die Seelenämter nur bis zur Wandlung; von da ab wurde die Messe still fortgelesen; sofort begann man an einem andern Altare ein Seelenamt zu singen, das aber auch nach der Wandlung als stille Messe fortgesetzt wurde; dasselbe geschah an einem dritten Altare. Der Bischof Berthold meint nun, daſs viele aus diesem geduldeten Miſsbrauche die Folgerung zogen, man brauche der Messe nur bis nach der Konsekration beizuwohnen. Im allgemeinen wird wohl der Miſsbrauch auf die Annahme zurückzuführen sein, daſs es genüge, die Konsekration und Elevation abgewartet zu haben, um sich gewisser Gnaden zu erfreuen.

Die bloſse körperliche Anwesenheit im Gotteshause während der Messe wurde nicht als Erfüllung des kirchlichen Gebotes angesehen. Man forderte vielmehr die andächtige Beiwohnung und eine ehrerbietige Haltung. Eine solche Forderung setzt voraus, daſs das Volk über die Heiligkeit des Ortes und der Handlung am Altare ausreichend belehrt war, daſs es die Bedeutung des Meſsopfers im allgemeinen kannte. Diese Kenntnis suchte die Kirche durch die Predigt und durch populäre Meſsauslegungen in der Volkssprache zu vermitteln. In welcher Form und in welchem Umfange das geschah, werden wir unten darlegen[2].

An Unterweisungen über die rechte und würdige Weise, Messe zu hören, hat es nicht gefehlt. Berthold von Regensburg hat wiederholt ausführlichen Unterricht darüber erteilt. Seine lateinischen Pre-

---

lis et post elevationem corporis Christi statim unus post alium currit quasi diabolum vidissent. O dulcis mi Iesu, non places illis, sed certe nec ipsi tibi!‘

[1] Keligpuchel XX, 9: ‚Dawider ist etlicher lewt unchristliche gewonhait daz sy pald nach der wandlung so nu Christus selbs auff den altar kommen und gegenbürtig ist, jre knye nimmer piegen sonder auffsteen oder gar von der mesz geen, also von Christo abweichen. . . Soliche böse gewonhait flewszt villeicht ausz unngeschicktem brauch, der bey etlichen kirchen ist. Do man nach der wandlung auffhört ze singen, die liecht abzeleschen oder prynnend kertzen von aimm altar zum andern ze tragenn. Zů ainem andern Selambt zeeilenn, daselbs wirt ain new gesang und geltopffer angericht. Wan dasselb einbracht unnd das hochwürdig sacrament gewandelt ist, alsdenn underläszt man abermals ferrer zesingen. Sölich und mer dergleichen bösz gewonhait und miszbrauch seind allenthalben auffzeheben und zegepieten bey heyliger mesz gar bis zum ende zebeleiben und des segens zegewarten.‘

[2] Siehe unten Abteilung II, 12. 13. 14.

digten und die deutschen Bearbeitungen enthalten darum genaue Anweisungen über die äufsere und innere Haltung während der Messe.

Bei dem ersten Geläute sollen die Ministranten und Sänger zur Kirche eilen, bei dem zweiten das gläubige Volk. Alle sollen, wie der greise Simeon, ‚im Geiste' kommen und nach ihrem Eintritt ins Gotteshaus sich in heiliger Zucht halten, eingedenk, dafs sie vor dem Angesicht des höchsten Herrn, des Königs der Könige stehen, vor welchem die Heiligen und Engel knien und die Dämonen zittern. Wer zur Messe kommt, lasse die weltlichen Gedanken und Sorgen draufsen, sei demütig, bewache seine Sinne und bete zu dem Herrn mit Andacht und reuigem Herzen[1]. Berthold begnügt sich aber nicht mit Anweisungen für die äufsere Haltung, das Wichtigste ist ihm die innere Sammlung und das andächtige Gebet. Dafür bietet er, wie unten[2] gezeigt werden wird, vortreffliche Anleitungen, angepafst dem religiösen Bildungsgrade des Volkes und der erhabenen Bedeutung des heiligen Opfers. Aus seinem Geiste und aus seinen Gedanken stammen auch die ernsten Ermahnungen einer Kirchweihpredigt aus der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts[3]. Darin wird gewarnt, die Geistlichen in ihren heiligen

---

[1] Rusticanus de Communi serm. 48 de confessore; CLP. 496, Bl. 24c. In der Bearbeitung des CGraec. 730 stehen Anweisungen, wie der Prediger den Gläubigen die öftere und fruchtbare Anhörung der Messe anempfehlen soll. Sie schliefsen Bl. 189'a: ‚Qui uult quod sit particeps gracie in missa, ueniat in tempore, maneat usque in finem. . . Sit ibi humiliter, custodiat quinque sensus, postponat interim negocia et cogitaciones mundanas et corporales.' In der deutschen Bearbeitung heifst es (Predigten II, 683): ‚Und so wir in di chirchen treten, so sûlln wir hie vor lan beleiben alle unser unnütz gedenke und anders niht tûn wan beten und unserm herren dienen und in loben mit andaht und mit rewigen herzen umb unser sunde.' [2] Abteilung II, 13.

[3] CGraec. 730, Bl. 385'a; vgl. *Schoenbach*, Eine Grazer Hs. S. 135: . . . . ist daz du seu irrest an dem gotes dienst mit dehainem praehte, schallen, chlaffn, golen, zispitzen, phochitzen (schreien, singen, schwatzen, johlen, zischeln), und mit dinem laut reden in der kirchen; ist daz du seu irrest mit dinen ungaistlichen hohfertigen geperden, also daz du dir, vrowe, bindest in gelbes gepent und machest dir zwai antlutz, der ist ainez an dem nakche und ainez vorn, und also hin zu dem alter so gel prehest und her wider progest (so auffällig prunkst und prahlest) mit dem gevierneistem und mit dem glitzenuntem hals, so verirrestu und vercherest baideu den phaffen und den schûler und allen den di dich ansehent ir hertze und hinderst seu an gotes dienst und bringest seu in sunde; so ist dir diu stat, daz ist deu chirch, aisleich (schrecklich, terribilis), wan dein armeu sel deu mûz antwort geben für allez daz dienst, daz du im versaumet hast, und mûz phant sein für alle die sunde, da du seu und ander leut in praht hast. hic

Verrichtungen durch Schwätzen, Lärmen, Zischeln und sonstiges laute Reden zu stören, und insbesondere werden die Frauen ermahnt, nicht durch auffälligen Putz und ungehöriges Vordrängen die Priester und die Meſsdiener und andere zu verwirren. Alle Sinne und alle Gedanken sollen sich vielmehr einzig mit Gottes Liebe und des Herrn Leiden beschäftigen.

Bei dem Eintritt in die Kirche — belehrt ein Prediger des 15. Jahrhunderts[1] das Volk — mache der Christ das Kreuzeszeichen und beginne gesammelten Geistes seine Andacht. Er hüte sich, Geräusch zu machen; denn dadurch kann der Priester am Altare in seiner Andacht gestört und den armen Seelen viel Schaden zugefügt werden[2]. Die Betrachtung soll auf das Leiden Christi gerichtet sein, an welches die priesterliche Kleidung, der Altar und die Zeremonien der Messe erinnern. Während der Messe soll man knien oder stehen, niemals sitzen auſser während der Epistel, des Graduale und der Predigt; knien soll man bei dem ‚et homo factus‘ im Credo und bei der Elevation. Jeden Geschwätzes hat man sich zu enthalten; denn es ist, wie Beispiele beweisen, strafwürdig und eine Freude des Teufels. Endlich soll jedermann bleiben bis zum letzten Segen.

Eine ausführliche Anweisung über das Verhalten der Laien bei der Messe gibt auch der als tüchtiger Prediger gerühmte schon genannte Augustiner-Eremit Gottschalk Hollen[3] in seinem ‚Preceptorium‘ bei der Erklärung des dritten Gebotes. Er fordert rechtzeitige Anwesenheit, volle Aufmerksamkeit auf die heilige Handlung und innere Andacht[4]. Es ist auffallend, daſs er noch die leibliche Nüchternheit

---

interroga et dic: est aliquis qui sciat se culpabilem in hiis? ita credo, quod multi. vultis emendari? volumus, des helf mir unser herre got. . .‘

[1] *Johannes de Werdena* (oder Werdea) in Sermo 68 de tempore; vgl. unten Abteilung II, 13.

[2] Der Prediger erzählt folgendes Exempel: Ein Priester befreite durch eine Messe 99 Seelen; befragt, warum nicht 100, antwortete er: ‚Hoc contigit propter maledictam ianuam, que aperiebatur et ad parietem proiciebatur, quia tunc a memoria eiectus fui et a raptu revocatus fui et quia redire non potui ad eandem memoriam; propterea numerus mansit incompletus. . .‘

[3] Über Hollen s. unten Abteilung II, 13ff. Das ‚Preceptorium‘ ist eine theologisch-praktische Auslegung der Zehngebote, welche dem Klerus Belehrung für den Beichtstuhl und Material für die Predigt bot. Das Werk ist wiederholt gedruckt worden. Hier ist die Ausgabe von *Koburger* in Nürnberg 1497 benutzt.

[4] Preceptorium Bl. 73—75′.

als besonders gottgefällig bei der Anhörung der Messe empfiehlt[1]. Für die äufsere Haltung sind die einzelnen Teile der Messe mafsgebend. Bei dem Confiteor haben die Laien zu knien, bei der Epistel zu sitzen, bei dem Evangelium entblöfsten Hauptes zu stehen, bei der Elevation wieder zu knien, bei dem ,dimitte nobis' des Paternoster an die Brust zu schlagen[2]. Der Augustiner-Eremit tadelt die häufig vorkommende Unehrerbietigkeit am heiligen Orte und erwähnt einzelne sonderbare Sitten. So wollten manche, namentlich Adlige, bei der Epistel nicht sitzen, sondern stehen, weil Paulus, aus dessen Briefen die meisten Episteln genommen sind, ein Adliger gewesen sei. Dasselbe taten auch schwangere Frauen, weil sie glaubten, dafs sonst ihr Kind an einer Fistel leiden würde[3]. Andere behielten bei dem Evangelium die Kopfbedeckung auf[4]. Er schärft auch den Laien ein, wenigstens an Weihnacht, Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt und am Patronatsfest zu opfern, bemerkt aber zugleich, dafs die Gaben der Wucherer, der Unterdrücker der Armen und der feilen Dirnen nicht angenommen werden dürfen[5]. Bei der Elevation sollen die Laien die heilige Hostie anblicken. Er empfiehlt, sich dabei kurzer Anrufungen, wie ,Salve lux mundi, verbum patris, hostia vera, viva caro, deitas integra, verus homo', zu bedienen, oder falls man das nicht könne, das Vaterunser zu beten[6]. Zum Gebrauche bei der Elevation

---

[1] Bl. 74': ,Secundo hoc debet facere tam celebrans quam ministrans, et audientes debent esse ieiuni, ut patet de co. dist. 1 c. „Sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur". Idem patet c. solent ibidem. Et ex. de te. or. c. litteras. Non enim minister debet prius comedere offam et postea legere evangelium; sic etiam audientes. Et hoc propter maiorem devotionem. Quando enim homo ieiunus est, tunc est ad deum devotior.' Die aus dem Dekret zitierten Kanones (c. 49. 50 de cons. d. 1) beziehen sich aber nur auf Geistliche und auf die Quadragesimalfasten, und das aus den Dekretalen zitierte Kapitel (c. 13 X. de temp. ord. [11, 13]) betrifft das Fasten vor Ordinationen.

[2] Bl. 74'.

[3] Ebd.: ,Sed quidam etiam stant quando legitur epistola, ut multi nobiles, quia Paulus, cuius epistole leguntur, fuit nobilis. Aut ideo, quia comparat dicta sua evangelio secundum quod ipse dicit: „secundum evangelium meum"; aut propter superstitionem, ut alique mulieres impregnate. Credunt enim, sed false, si sederent quando legitur epistola, quod puer, quem portant in utero, incurreret fistulam i. talem morbum, quod aperta est insania diaboli.'

[4] Ebd.: ,Sed quidam non solum quando legitur evangelium habent capucium in capite, sed etiam pileum; sic non frigescunt in pedibus.'

[5] Bl. 76.

[6] Bl. 7 u. 7'. Das Anschauen der Hostie wurde besonders eingeschärft, weil die Begarden und Beguinen es nicht taten, angeblich um in der Kontemplation

kamen unmittelbar nach deren Einführung besondere Gebete auf, von welchen eine Anrufung in Versen in einer Weingartener Handschrift aus dem 13. Jahrhundert erhalten ist. Darin wird Gott angefleht, um des Leibes und Blutes seines Sohnes willen die Seele zu reinigen und allen in Not befindlichen Seelen zu helfen[1]. Die handschriftlichen Gebetbücher der späteren Zeit und die Drucke bieten ebenfalls für die Elevation kürzere Anrufungen oder längere Gebete.

Eine schlichte und herzliche Belehrung über die rechte Art, sich der Früchte der Messe teilhaftig zu machen, gibt Johannes Nider in seinen ‚Vierundzwanzig gulden harpfen'[2]: ‚Das erst eynes sol seyn schuld sprechen vor got und sein sünde bekennen, besunder zů dem mynsten bey einer mesz am tag, wann der priester pitt, dz uns unsere sünd vergeben werden. Das ander, darnach sol eyns erst anfachen beten und sol got bitten dz jm sin sünd vergeben werden, und was jm dann anliegt. Das dritt, eyns sol gedencken das pitter leyden cristi, und jm des danckper seyn; das hat der herre cristus beuolhen, da er das sacrament auffsetzt, und sich leiplich von seynen jungern scheyden wolte; das ist um die stunde, so man das sacrament wandeln will in der mesz. Das vierd, wenn der priester den herren jhesum nyessen will, so solt du eyn gůt hoffnung haben, das er nicht allein

---

nicht gestört zu werden. Vgl. Cl. 3 de haeret. V, 3, worauf sich auch Hollen bezieht.

[1] CFld. Aa 46, Bl. 71 (auch abgedruckt in Zeitschr. f. deutsch. Altert. XVIII, 455):

‚Got, vatir allir cristinheit,
lop unde ere si dir geseit
von allir dinir hantgitat,
die din sun irlosit hat.
dur daz opfir, herre crist,
so hilf uns, daz du selbe bist,
daz wir gewinnin reinin mőt,
unde uns din licham uñ din blőt
irlutere uñ gireine
von sundin al gimeine;
swa cristane sele in nôten si,
di irlôse dur die namen dri.
amen. Pater noster.'

Am Rande steht: ‚In der stillun messe solmā diz sprechin so man unsirs herrin lichamin ufhebit.' Das Gebet steht auch als Schlufs in *Freidanks* Bescheidenheit.

[2] Ausgabe des *Lucas Zeyssenmayr* zů Wessoprunnen 1505, c. 22. Bl. 4'.

dem priester mit der genad werd mitgeteilt. Das fünfft am letzten der mesz soltu got dancken das er sinen eygen sun gesant hat auff disz erdtrich zu eynem opffer für aller menschen sünde; das ist das edelst und das allerbest; wer das thůt, dem mag grösser nutz widerfarn, denn dem priester ob dem altar. So ist auch cristus vil gnediger in der mesz in dem heyligen sacrament, denn er anderstwo ist; wann da opfert yn der priester seynem himlischen vater für aller menschen sünde und alle missetat.'

Umständliche Anweisungen über das Benehmen in der Messe und insbesondere über die körperliche Haltung bietet das Büchlein ‚Der sele trost'[1]. Je nach dem Teile der Messe soll man stehen, sitzen, knien oder über die Bank geneigt liegen. Der hier vorgeschriebene häufige Wechsel in der Stellung konnte freilich der Ruhe in der Kirche nicht förderlich sein. Ähnliche die Herzensstimmung und äußere Haltung betreffende Belehrungen gibt auch eine niederdeutsche Schrift[2].

Wer allen diesen Anleitungen völlig nachzukommen vermochte, konnte sich mit dem Priester am Altare in jeder wesentlichen Handlung vereinigen. Denn wenn er auch die Worte nicht verstand, so wußte er doch, was die Handlungen bedeuten und welche Bitten er seinerseits dem Herrn auf den Altar zu legen habe. Selbst die geistig niedrig stehenden Gemeindeglieder, die guten Willens waren, konnten die Grundgedanken der heiligen Handlung im allgemeinen erfassen und darum die Gefühle der Reue und des Vertrauens auf die Gnade der Erlösung erwecken. Diesen wurde vor allem befohlen, das Gebet des Herrn, den Inbegriff dessen, was den Menschen bewegt und was ihm not tut, zu sprechen. Daneben vermochten solche Leute auch den Glauben und das Kyrie im gemeinsamen Gebete oder Gesange mitzubeten. Am angelegentlichsten wurde aber das Andenken an das Leiden des Herrn empfohlen, welches in der Kleidung des Priesters und besonders im Kanon repräsentiert wird. In seinen Hauptzügen war das Leiden des Herrn dem Volke bekannt: was die Predigt nicht vermochte, taten die Kreuze und die Bilder, um dem Volke das Leiden Christi zu vergegenwärtigen. Die Erinnerung daran war daher keine zu schwierige Aufgabe selbst für die schwächeren Geister. Man

[1] Augsburg, *Anton Sorg,* 1478. *Hain* * 14582.

[2] Vgl. die niederdeutsche ‚Regule der leyen' bei *R. Langenberg,* Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik (Bonn 1902) S. 86—88.

mufs sich im übrigen vor einer allzuniedrigen Bewertung der religiösen Bildung des Volkes im Mittelalter hüten. Das Volk lebte in inniger Vereinigung mit der Kirche und war mit Herz und Sinn bei den kirchlichen Festen und Feiern, welche das bürgerliche und häusliche Leben beherrschten. Daraus ergab sich ein lebhaftes Interesse für die kirchlichen Bräuche und deren Bedeutung, welches zu befriedigen die Aufgabe der Predigt war. Der Inhalt der uns überlieferten Predigten setzt denn auch einen nicht geringen religiösen Bildungsstand voraus. Einen solchen mufsten die Prediger bei der Mehrzahl ihrer Zuhörer doch annehmen, wenn sie nicht — was ausgeschlossen ist — ohne jeden Erfolg predigen wollten.

Eine Schwierigkeit für die Belehrung des Volkes über die Messe und über die andächtige Anhörung derselben lag freilich in der lateinischen Sprache der Liturgie. Berthold von Regensburg weist den daraus genommenen Einwand mit dem Bemerken zurück, dafs er seinen Zuhörern die Bedeutung der einzelnen Handlungen der Messe erklären wolle. Er fordert nicht, dafs sie auf jedes Wort des Priesters, das sie nicht verstehen, achten sollen, sondern auf den Inhalt der Handlung und der Gebete, den er erkläre. Wenn sie aber den Namen Jesu vernehmen, sollen sie niederknien und andächtig beten[1]. Andere gingen weiter: sie forderten die Aufmerksamkeit des Volkes für die einzelnen unverstandenen Worte des Priesters und verboten den Laien, eigene Gebete während des lauten Gebetes des Priesters zu verrichten. Wenn dagegen ein Laie einwendet: ‚Ich verstehe die Worte des Priesters nicht, warum soll ich dabei nicht beten?‘, so erteilt ein ungarischer Minorit folgende Antwort: ‚Dein Schweigen ist notwendig wegen der Wirkung des göttlichen Wortes.‘ Er stellt sich nämlich vor, dafs jedes in der Messe vom Priester gesprochene Wort eine gleichsam magisch heiligende Wirkung auf die Umstehenden ausübe. Dabei ist es einerlei, ob diese die Worte verstehen oder nicht. Das beweist der Minorit aus der Wirkung der Worte des Schlangenbeschwörers. Die Schlange versteht die Worte des Beschwörers nicht, und doch kann sie nach

[1] Predigten I, 497. Ein Gedächtnisvers, welcher sich in vielen Handschriften findet, lautet (CWr. 1, Fol. 527 Deckel):

‚Tu Iesus in missa quocies audiesque Maria
Et flectis genua, dat tibi Iohannes papa
Obueniam scelerum triginta nempe dierum.‘

den Worten des Beschwörers nicht schaden. ‚Eine viel gröſsere Kraft‘ — schlieſst er die sonderbare Beweisführung — ‚hat das göttliche Wort; darum ist es lächerlich, den Mund in der Kirche zu haben und das Herz auf dem Markte.‘[1] Mit dieser Auffassung stand der Minorit wohl allein.

Den Kern aller Anleitungen für das Messehören bildet die Ermahnung zur **Betrachtung des Leidens Christi**, an welches jede Handlung des Priesters während der ‚groſsen Stille‘ erinnert. Die Prediger bemühen sich daher, dem Volke zu zeigen, wie jede Zeremonie im Kanon das Leiden des Herrn vorstellt, insbesondere die Kreuze, welche der Priester im Kanon über Hostie und Kelch macht, und wie man bei der Elevation die Marter des Herrn betrachten soll[2]. Das galt als die würdigste und dem Heiland wohlgefälligste Weise, die Messe zu hören, die er selbst befohlen und die der Apostel Paulus angeordnet hat.

Diese in dem Willen Christi ruhende Forderung wurde aber unter dem Einflusse eines einseitigen Spiritualismus übertrieben, indem man neben der Betrachtung des Leidens Christi andere Gebete während der Messe nicht dulden wollte. Folgerichtig hätte man alle Kollekten, Lektionen und Evangelien, welche nicht das Leiden Christi betreffen, aus den Meſsformularen beseitigen müssen. Ein Vertreter dieser Richtung war der Niederländer **Wessel Gansfort**, welcher nach einem vielbewegten literarischen Wanderleben 1489 in seiner Vaterstadt Gröningen starb[3]. In der einer Nonne gewidmeten Schrift ‚De sacramento eucharistiae et audienda missa‘[4] stellt er die These auf, daſs man während der Messe nichts lesen oder beten, sondern nur das Leiden und den Tod des Herrn betrachten dürfe[5]. Dazu gelangt

---

[1] Biga salutis, serm. 74: ‚Respondetur, quod cum devotione et attentione [assistat], ut scilicet attendat ad verba que sacerdos alte dicit, non tunc debet orare. Et dicat quis: non intelligo sacerdotis verba, quare ergo non debeam orare? Dico quod propter effectum divini verbi. Nam et serpens non intelligit verba incantantis, sed si audierit, non potest incantanti nocere. Multo maiorem virtutem habet verbum divinum, unde ridiculum est, os habere in ecclesia et cor in foro.‘

[2] Vgl. unten Abteil. II, 12. 13 und die im Anhange abgedruckten Predigten.

[3] Vgl. *N. Paulus*, Über W. Gansforts Leben und Lehre, in Katholik 1900 II, 11. 226 ff.

[4] In *Wesselii Gansfortii* Groeningensis opp. (Groening. 1614) p. 658.

[5] C. 1, p. 658: ‚Inter ministri officium neque legendum extra quidpiam neque quidpiam orandum, sed commemorandum tantum de passione, de corpore

er durch folgende Erwägung: Nur der ist ein treuer Diener, der den Willen seines Herrn in allem erfüllt. Christus hat uns zu seinem Mahle geladen; er nennt uns zwar ‚Freunde‘, aber wir sind seine Diener. Nun hat er befohlen, bei allem, was bei diesem Mahle geschieht, das Gedächtnis seines Leidens zu feiern. Daher sündigen diejenigen, die unter der Messe die Totenvigilien oder Horen beten; es darf niemand in der Messe etwas anderes vornehmen, aufser was Christus befohlen hat, nämlich seines Leidens zu gedenken.

Mit dieser einseitigen Auffassung stand der auch in anderen Punkten mit der damaligen Theorie und Praxis bezüglich der Messe unzufriedene Theologe nicht allein. Sie wird auch von dem am Ausgange des 15. Jahrhunderts lebenden Augustiner-Chorherrn Johannes Mauburnus in seinem ‚Rosetum exercitiorum spiritualium‘ vertreten[1]. Derselbe will allenfalls einfältigen Leuten die Verrichtung von Gebeten in der Messe gestatten, aber nicht Religiosen oder gebildeteren Laien oder Klerikern. In auffallend heftigem Tone zieht er gegen den Gebrauch und die Häufung von Gebeten während der Messe los und hält das für eine sündhafte Übertretung des Gebotes Christi. Zu dieser Heftigkeit veranlafste ihn die Wahrnehmung, dafs auch unter Religiosen damals die Gewohnheit der Wiederholung bestimmter Gebetsformeln unter Zurücksetzung des betrachtenden Gebetes eingerissen war, so dafs man nicht einmal während des kurzen Kanons dem Willen des Herrn nachkam. Wenn auch Christi Befehl nur die Priester treffe, so gehe doch des Apostels Gebot (1 Kor. 11, 26) auch die Laien an[2].

---

tradito pro nobis, de sanguine pro nobis effuso. . . Grandi igitur importunitate peccant, qui intra missarum officia quidquam aliorum sive mortuorum vigilias sive dicendarum horarum numeros absolvunt. Immo nescio, si quidquam illo tempore tractare liceat nisi hoc, quod praecepit Dominus dicens: Haec quotiescunque feceritis, in meam facite commemorationem.‘

[1] Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum. 1494 s. l. *Hain* * 13995. Über Johannes Mauburnus s. *Hurter* IV, 914. Das Werk ist für die Kenntnis der damaligen religiösen Praxis von grofser Bedeutung.

[2] Rosetum tit. 23, Bl. 98: ‚Peccat sub missa qui legit, non quod malum est legere, sed malum est non obtemperare. Ubi iam sunt pharisaici sectatores vocales orationes contra vel preter Christi doctrinam multiplicantes, ubi Christi (ut ita dicam) contemptores preceptum eius nihil ducentes, suam Christo voluntatem preferentes . . . Hec vehementer forte dicimus, quoniam plurimos nostri temporis etiam religiosos vocales tantum multiplicare orationes Christi et apostoli doctrine vel precepti quodammodo contemptores novimus, qui nec sub parvo canone Christo obediunt et ecclesie instituto. Non utique piam simplicium vocalibus orationibus

Von dieser Anschauung geleitet, empfiehlt der Chorherr, folgende drei Übungen während der Messe zu machen: das Leiden des Herrn betrachten, die Ankunft des Herrn auf den Altar andächtig feiern und den Heiland dem himmlischen Vater aufopfern, und endlich die geistliche Kommunion empfangen. Diese drei Punkte erfahren eine breite Ausführung[1]. Das hält er für die einzig fruchtbare Weise, die Messe zu hören. Wer sie übt, wird aus der Messe viel höhere Gnaden gewinnen als jener, welcher das Vaterunser oder andere Gebetsformeln wiederholt betet. Aber er versichert nochmals, daſs er die Vaterunser der einfältigen Leute nicht verwerfe, er wolle nur die anderen an ihre Pflicht dem Gebote Christi gemäſs mahnen[2]. Tatsächlich wird aber darin mehr gefordert, als die Mehrzahl der Laien leisten konnte; denn auch zu den Betrachtungen hätten sie einer Anleitung in Worten bedurft, die selbst viele Kleriker nicht entbehren konnten.

Die Klagen über unwürdiges Betragen im Gotteshause und während der Messe sind im Mittelalter und auch bis heute nie verstummt. Man darf aber an die mittelalterlichen Sitten nicht den Maſsstab anlegen, welchen ein empfindlicheres Gefühl für die Heiligkeit des Altares vorschreibt. Religiöse Prüderie lag dem Mittelalter völlig fern. Leider gingen die Geistlichen allzuoft mit schlechtem Beispiele voran. Das bezeugen die zahlreichen Synodalbeschlüsse, welche sich mit der Haltung der Geistlichen in der Kirche befassen. Muſs doch Heinrich von Langenstein[3] sogar beklagen, daſs sich der zelebrierende Priester

devotionem damnantes, sed ad charismatum meliorum cumulationem maxime religiosos et clericos exhortantes. Quamvis enim Christi preceptum solos forsitan concernat sacerdotes, apostolus tamen absque ullo dubio omnibus loquitur fidelibus: Quotiescunque — inquiens — panem hunc manducabitis etc., mortem Domini annuntiabitis. O igitur in melius emendemus et ceteris omissis passioni dominice meditande nos totos impendamus.'

[1] Rosetum tit. 23, Bl. 98—99. Er bringt seine Vorschrift in folgenden Vers:
Commemorans, recipe, libans, panem tibi sumens.

[2] Ebd. Bl. 99a: ,Quis ergo non utrisque (ut aiunt) brachiis amplexabitur exercitium istud? Cessent igitur cetera, amplexantur ista. Quis queso legendo Pater noster aut alias orationes vocaliter tantum multiplicando hunc fructum usquam percepit? quis etiam sacramentaliter refici meruit? . . . Non prorsus simplicium devotionem in legendo multa Pater noster quod bonum est damnamus, sed ad parendum Christi precepto, ecclesie instituto ad emulandum charismata meliora cum Paulo exhortamur.'

[3] Secreta sacerdotum Bl. A 2': ,Nonnulli etiam personis offerentibus confabu-

bei dem Opfergang mit den Laien in Gespräche einlasse. Die Aufzüge am Gregoriustage und anderer Mummenschanz trugen auch dazu bei, die Ehrfurcht vor den heiligen Stätten herabzudrücken. Man hielt vieles für erlaubt und unverfänglich, was unser Gefühl tief verletzt. Darum konnte der fromme Hollen sich erlauben, eine Spielermesse vorzuführen, um die Spielwut zu bekämpfen. Die Spieler bilden, führt er aus, eine Satanskirche. Ihre Kardinäle sind die Spieldämonen und die Kartenhändler. Ihre Kirchen sind die Wirtshäuser, die voll von Schlemmern und Dirnen sind; die Wirte sind die Pfarrer und die Spieler die Gemeinde. Und Lucifer ruft: Wir müssen sorgen, dafs der Zudrang des Volkes hierher reicher werde als zu den Kirchen Christi. Wir wollen die Geräte ordnen: der Altar sind die Spieltische, die an den Seiten frei sein müssen zur Aufstellung der Reliquien der heiligen Spieler. Das Missale sind die Würfel, und deren Punkte die Noten. Der Kelch sind die vollen Krüge und die Patene die Gulden. Der Introitus ist die Aufforderung zum Spiel; der Wechselgesang, das Kyrie, der Streit um die Würfe, das Gloria die Gotteslästerungen, das ‚Dominus vobiscum' die gegenseitige Verfluchung. Die Epistel beginnt: ‚Titivillus apostolus, princeps tenebrarum, ad ebrios. Fratres, estote ebrii.' Das Graduale ist das immer schlimmere Versinken in Sünden. Das Evangelium sind die Wehklagen über Verlust, worauf respondiert wird: ‚Proficiat tibi.' Das Offertorium ist das Geld. ‚Et sic de ceteris', schliefst der Augustiner-Eremit seine Parallele[1], die gewifs oft genug auf der Kanzel zur lustigen Erbauung des Volkes gebraucht worden ist. Schlimmer als diese wohlgemeinte Ungehörigkeit waren die Mefsparodien, welche sich Geistliche abzufassen erlaubten. In Böhmen kannte man eine solche auf Hus[2], in der Pfalz sogar auf Bacchus[3]. Dagegen erscheinen die von manchen einfältigen Geistlichen für ernst

---

lantur sine necessitate, quod etiam reputo illicitum. . . Obsecro, si non times deum omnia speculantem, saltem ab hoste circumstante ribaldo gestus tuos per singula deridentem time.'

[1] Preceptorium Bl. 211.

[2] Die Hs. von Hohenfurt 28 Pp. enthält Bl. 184—187 diese Messe (Cistercienser-Hss. II, 244): ‚Incipit introitus patronorum Bohemie. Tristabitur iustus et letabitur impius in noui Bikhleff solemnitate, qui sepultus extumulatus et combustus.'

[3] Hs. der Palatina-Vaticana 719, Bl. 50': ‚Missa satyrica in honorem Bachi . . . Confitemini Bacho quoniam bonus, quoniam in ciphis et cantaris est potatio eius.'

genommenen Scherze der Officien ‚de sancto Nemine‘ oder ‚de sancto Invicem‘[1] noch als harmlos.

Liefs sonach die Behandlung des Heiligen von seiten des Klerus oft Ehrfurcht und feineres Gefühl vermissen, so darf man das Volk nicht allzuhart beurteilen, wenn es in roheren Formen den Mangel an religiöser Gesittung verriet. Schon Burchard von Worms führt die Unehrerbietigkeit an dem heiligen Orte in dem langen Sündenregister seines ‚Corrector‘[2] auf, und Honorius von Autun[3] tadelt, dafs viele nur zur Kirche kommen, um Freunde zu sehen, um mit Weibern zu plaudern und um das Wort Gottes zu verlachen. Manche laufen in der Kirche herum — so wird geklagt —, schwatzen miteinander und stören die Beter und den Priester. Andere unterhalten sich über häusliche und öffentliche Angelegenheiten; andere benutzen die Zeit der Messe, um ihre wirtschaftlichen Angelegenheiten zu betreiben, und kommen nur dahin, weil sie bei dieser Gelegenheit ihre Geschäfte mit Handwerkern u. a. erledigen können; andere kommen der Mädchen und Frauen wegen: man will sich sehen und sprechen und vielleicht zum Stelldichein verabreden. Einige bringen Hunde und Katzen mit in die Kirche und streicheln sie während der Messe, andere sogar Falken und sonstige Vögel. Bei der Elevation, bei welcher die Gläubigen niederknien sollen, stehen manche gerade und ungebeugt und entblöfsen nicht einmal ihr Haupt[4]. Die uns verletzende Sitte, dafs die Männer

---

[1] Siehe *Wattenbach* II³, S. 465.

[2] C. 133, p. 656: ‚Fecisti quod quidam facere solent, dum ad ecclesiam venerint; in primis parum labia commovent quasi orent propter alios circumstantes vel sedentes, et statim ad fabulas et ad vaniloquia festinant, et cum eum (richtiger ‚eos‘; vgl. *Schmitz* II, 441) presbyter salutat et ortatur ad orationem, illi autem ad fabulas suas revertuntur, non ad responsionem nec ad orationem? Si fecisti, x dies in pane et aqua poeniteas.‘

[3] Speculum ecclesiae (*M.* CLXXII, 886): ‚Multi ... frequentant ecclesias, quod cum gemitu cogor dicere, quibus multo melius esset domi residere... Ita hodie plurimi ad ecclesiam confluunt, quidam ut divinum officium et vitae verba audiant, quidam ut peccata sua confiteantur et preces Domino fundant, aliqui ut amicis confabulentur, alii ut inimicis insidientur, quidam ut preciose vestiti videantur, alii ut mulierculis colloquantur, alii ut verba dei irrideant et operae dei impedimento fiant.‘

[4] *Thomas von Haselbach*, De decem preceptis CKrh. Pp. 399, Bl. 169: ‚Similiter uideant qui tempore missarum diebus festis sponte se distrahere permittunt et interim uoluntarie cogitant, quomodo uineas colant, edificent domos, laboratores conducant, uel qui ad hoc faciendum ad ecclesias scienter ueniunt, qui[a] apciorem ibi ad cogitandum se inuenire [locum] putant, uel quia artifices et opera-

mit Ausnahme der kurzen Zeit der Verlesung des Evangeliums und der Elevation während der Messe ihre Kopfbedeckung behielten, war allgemein verbreitet und geduldet.

Die Klage über den Mangel an Ehrfurcht an heiliger Stätte trifft besonders die sogenannten Vornehmen, die im Gotteshause durch hochfahrendes Wesen und ungebührliche Haltung dem Volke Ärgernis gaben. Als Ursache dieses tadelnswerten Benehmens führt der ältere Heinrich von Hessen folgendes an: Hochmut, Furcht vor Befleckung der Kleider beim Knien, Scheu vor körperlicher Anstrengung, Unbequemlichkeit wegen der Schnabelschuhe und Schnürstiefel, und endlich die hochmütige Meinung, daſs sie Gottes nicht bedürften[1].

Am Ausgange des 15. Jahrhunderts schwang Sebastian Brant in dem ‚Narrenschiff‘[2] seine Geiſsel über die ‚Narren‘, welche das Haus Gottes verunehren, Habichte und Hunde mitbringen, schwatzen und herumlaufen und so die heilige Handlung stören. Er weist auf die

---

rios in festis et ecclesia cicius reperiuntur et cum eis consilia uel pacta facilius facere possunt, ut estimant, ita quod ad ecclesiam in festis uadunt non principaliter ut ibi diuina audiant et deo seruiant, sed ex causis tactis. — Similiter uideant, qui in festis tempore diuinorum in ecclesia sunt, ut suos illicitos amatores uideant aut cum eis fabulentur aut de tempore conueniendi concordent, an ad intencionem dei suum preceptum seruant.‘

Gottschalk Hollen, Serm. de temp. II, 41: ‚Sed quidam currunt aut vagantur per ecclesiam bini et bini simul confabulantes mutuo et faciunt strepitum cum colopedibus impedientes sacerdotem et alios volentes orare. Alii stant et intuentur mulieres et e contra mulieres viros. Alii mere tractant temporalia, quid agatur in domo, in foro, in platea... Alii portant secum canes et catulos, quos intra missarum solemnia blandiuntur et palpant. Aliqui portant secum falcones et alias aves que solent devotionem impedire... Et quando sacerdos elevat corpus Christi, debent reverenter flectere genua et adorare corpus Christi. Sed quidam sunt qui vix caputia deponunt.‘ Das letztere beklagt auch *Gabriel Biel-Egeling*, Expositio canonis misse lect. 50, Bl. 33: ‚Stant erecti, non attendentes illud apostoli Phil. 2, 10 ... Sed quam detestandi sunt, qui etiam in summi sacrificii ostensione capita sua nudare negligunt.‘ Im Preceptorium Bl. 74 wiederholt Hollen seine Klagen.

[1] Preceptorium Bl. 7, wo nach einer Stelle des Kommentars Heinrichs von Hessen zur Genesis untersucht wird, warum die Armen sich besser in der Kirche benehmen als die Reichen. Der Augustiner *Bechofen* bemerkt in seiner ‚Quadruplex expositio missalis‘ Bl. D 3: ‚Confundentur ergo hic ... qui non verentur erecta cervice vix unum genu curvare creatori suo salvatori et iudici tremendo... Et utinam hoc attenderent, qui videri volunt magis quam esse nobiles...‘

[2] Kap. 44 bei *Scheible*, Das Kloster (Stuttgart 1845) I, 462—464.

Austreibung der Geldwechsler und Händler aus dem Tempel durch den Heiland hin und schliefst:

‚Solt er jetzt offen Sünd ausztreiben,
Wenig in Kirchen würden bleiben,
Er fing gar dick am Pfarrherrn an
Und würd bisz an den Meszner gan.
Dem Hausz Gottes heiligkeit zusteht,
Da Gott der Herr sein wonung hett.‘

In seiner ‚Auslegung über das Narrenschiff‘ widmet auch Geiler von Kaisersberg dieser Art von ‚Narren‘ ernste Worte. Insbesondere hält er ‚den Pfarrherrn und Thummherrn‘ vor, welch schlechtes Beispiel sie geben, wenn sie mit Hunden, wie zur Jagd, in die Kirchen ziehen. Nicht minder streng tadelt er jene, welche das Gotteshaus als Stelldichein und Unterhaltungsort mifsbrauchen, an welchem man Geschäfte und Vergnügungen verabredet, und wo oft ‚ein solch wispen und wäspen, das nicht allein der neben jnen sitzt nicht mag hören, sondern auch offtmals der Prediger durch jren heimlichen Rathschlag schier verwirt würdt‘[1].

Viele Ungehörigkeiten entsprangen auch aus abergläubischen Anschauungen. Man drängte sich dicht an den Altar, um bei der Elevation den Anblick der heiligen Hostie, von welchem man sich aufserordentliche Wirkungen versprach, nicht zu verfehlen[2]. Darum drangen die Laien, besonders Frauenspersonen, in den Chor hinein, wiewohl das untersagt war. Wiederum drängte man sich an den von dem Altare zurückkehrenden Priester heran, um von dem Corporale angefächelt zu werden[3]. Denn auch davon versprach man sich Nutzen. So begegneten sich naives Vertrauen und rohes Gebaren im Hause

---

[1] ‚Von Kirch Narren oder verhinder Narren‘ ebd. S. 463—466.

[2] *Hollen* bemerkt unhöflich in seiner oben erwähnten Predigt: ‚A fortiore mulieres non debent appropinquare nisi quando volunt communicare altari et choro, quia proverbialiter dicitur: Quanto peior meretrix tanto vicinior est choro.‘ Das Gleiche beklagt sein Ordensgenosse *Johannes Bechofen* (Quadruplex expositio missalis Bl. C): ‚Sed proh dolor hoc pauci modo servare curant, quia tam viri quam mulieres nimis altaribus propinquant: in faciem celebrantium audacter prospiciunt verius ex presumptione aut curiositate quam ex devotione, quod est multum reprehensibile.‘ Vgl. die Mefserklärung in CMl. 377, Bl. 127′ᵇ (1366): ‚Unde illud quod nunc fit, quod mulieres et uiri in faciem sacerdotum stant, detestabile est et diuine iusticie contrarium.‘

[3] Secreta sacerdotum Bl. B 2′.

des Herrn. Während die einen demütig ihre Kniee vor dem Altare beugten und von dem Sakramente Rettung im Leben und Tode erhofften, standen andere ehrfurchtslos im Heiligtum und trieben selbst Spott mit den kirchlichen Zeremonien[1].

Das Volk besuchte im allgemeinen fleiſsig die heilige Messe. Sehr viele wohnten derselben nicht nur an Sonn- und Feiertagen, sondern auch an Werktagen bei. Das geschah zumal an Orten, in welchen durch einen zahlreichen Säkular- und Regularklerus täglich dazu überreiche Gelegenheit geboten wurde. Man betrachtete es sogar als eine sträfliche Nachlässigkeit, die tägliche Messe zu versäumen, wenn man nicht durch eine notwendige Pflichterfüllung abgehalten wurde. ‚Alle die ez getuon mügen‘ — predigt Bruder Berthold von Regensburg — ‚die suln unserm herren die êre bieten, daz sie ze dem minnesten eins in dem tage eine messe hoeren mit schoenen zühten unde mit guoter andâht und anruofen, daz er sich über iuch erbarme, den herren aller engel unde keiser aller künige, der sich dâ laet sehen in des priesters handen, wan er alle tage von himelrîche her abe kumet ze ieglîcher messe durch unser heil, dâ wir in dâ anruofen sîner gnâden. . . Und ich wolte iu daz râten, möhtet irs niht bekomen ê daz ir âne messe waeret unde den heilant niht ensaehet unsern herren Jêsum Kristum, daz ir über drîzic mîle füeret durch einer messe willen. — Ich spriche mêre: ich wolte halt, daz ir über daz wilde mer füeret, niwan durch einer messe willen. Weh! und etelîcher mîdet si, dâ er mit drîzic schritten eine messe erreichen möhte.‘[2] ‚Ez hât ouch ein ieglich mensche an einer messe genuoc zem tage einist; der mêr wil daz ist ouch vil guot, oder mêr mac gehoeren; unde dû maht ze einigem mâle stên mit solicher andâht, daz dû alsô gespîset wirst an dîner sêle, dû möhtest über mer drumbe varn, daz ez dir widerfüere. Unde dar umb ensol ez iuch dehein unmuoze wenden, ir sult messe

[1] Secreta sacerdotum Bl. B 2: ‚Post sumtionem calicis alte quidam leuant calicem euacuatum, et hoc modo blasphemantes rustici hoc prouerbium receperunt: Nunc primo partem deo exhibet cum calicem euacuatum habet.‘ Auch in anderen Ländern herrschte gleicher und noch schlimmerer Unfug. Der Bischof *Robertus de Licio* von Neapel (Minorit, † 1495) schreibt: ‚Sunt multi, qui dum missa celebratur ponunt se prope os sacerdotis prospicientes, si de illo passeres exeant ac musce. Alii sacerdotem preueniunt fortiter clamantes: „Gloria in excelsis“, „Credo“ et similia.‘ (Quadragesimale per Ioh. Colhof, Coloniae 1473, serm. 67 de missa.)

[2] Predigten I, 458.

hoeren swâ ir iemer künnet oder müget. Die aber sô getâne unmuoze habent, diu êhafte nôt heizet, alse ackerliute oder ander liute die ze velde oder ze walde oder anderswâ sint, swâ der rehte mensche ist an sîner rehten arbeit, der vor êhafter nôt die messe niht gehoeren enmac, der wirt ouch dâ von gesaeliget an lîbe und an sêle unde der hât an allen den messen teil, die man über alle die kristenheit singet oder sprichet, und an anderr guottaete, die man in der kristenheit begêt.‘[1]

Um die Gröſse der Gnaden, welche das Anhören der Messe vermittelt, darzustellen, vergleicht Berthold die Messe mit dem Grabe des hl. Jakobus in Compostela, dem hochberühmten Wallfahrtsorte des Mittelalters. ‚Maniger loufet hinnen gein Compustellâ ze sant Jâcobe unde loufet dar unde dannen daz er niemer messe gehoeret unde gênt danne mit gamel unde mit gelehter[2] unde sprechent halt eteliche selten iemer dehein pater noster. Daz rede ich dar umbe niht daz ich sante Jâcobe sîne bilgerîne enpfüeren welle: dâ waer ich ze kranc zuo. Jedoch möhtest dû in einiger messe mêr gnâden erwerben, danne daz dû ze Compustelle loufest unde her wider. Nû was vindest dû ze Compustelle? daz tuost dû sant Jâcobes houbet. Daz ist vil guot: ez ist ein tôter schedel, daz bezzer teil ist dâ ze himele. Nû was vindest dû hie heimen an dînen hoveziune? Swenne dû des morgens in die kirchen gêst, sô vindest dû wâren got unde wâren menschen mit lîbe unde mit sêle als waerlîche als des tages dâ er geborn wart von mîner frouwen sante Marien, der êwigen megede, des heilikeit groezer ist danne aller heiligen. . . . Unde dâ von sô sult ir gerne ze messe gên. Dû maht bî einer messe mêr lônes verdienen, danne jener in sehs wochen hinnen ze sant Jâcobe unde danne inne sehs wochen her wider: daz sint zwelf wochen. Sô mahtû mit der andâht dâ zer kirchen stên, daz dû vil mêr gnâden unde lônes erwirbest; dû maht halt mit der andâht dâ stên, daz dir got alle dîne sünde vergît.‘[3]

Die Prediger sollen, wie in einer der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts angehörigen umfangreichen Predigtsammlung geraten wird, dem Volke den Nutzen der Messe fleiſsig darlegen und

[1] Predigten I, 503. [2] = ‚mit Späſsen und Gelächter‘.

[3] Ebd. I, 493. Vgl. I, 460 und die ähnliche Stelle aus einer lateinischen Predigt unten II, 13.

zeigen, wie ihre Anhörung die Sünden mindert, die Gnade mehrt, gegen den Teufel stärkt und auch in irdischen Dingen bereichert. Und wenn das keinen Eindruck macht, sollen sie dem Volke die Wunder darlegen, welche sich in der Messe vollziehen und die gröfser seien, als wenn Gott Blinde sehend machte oder Kranke heilte, ja eine neue Welt schüfe. Diese Wunder bestünden darin, dafs der Himmel sich öffne, Gott herabsteige, die Engel gegenwärtig seien und Himmel und Erde sich vereinten[1]. So wurde dem Fühlen und Denken des Volkes die Erhabenheit und Macht des heiligen Opfers nahe gebracht und, wie wir noch zeigen werden, in volkstümlicher Rede und mit packenden Beispielen dargelegt. Was immer rohe Gesinnung und abergläubischer Wahn verfehlten, der Glaube an die himmlische Kraft der Messe blieb im Volke fast ausnahmslos unerschüttert erhalten. Diesem Glauben des Volkes gibt Freidanks ‚Bescheidenheit' in den sinnigen Sprüchen über die Messe trefflichen Ausdruck[2]:

‚Ihre Worte haben solche Kraft,
Dafs aller Himmel Herschaft
Sich mufs den Worten neigen,
Wenn sie zum Himmel steigen.

Zauberworte zwingen Schlangen,
Dafs Menschen leicht sie mögen fangen.
Durch Zauberworte meidet
Ein Schwert, dafs es nicht schneidet;
Durch Zauber Eisen Keinen mag
Verbrennen, glüht' es all' den Tag;
Doch alle diese Worte sind
Gegen die der Messe nur ein Wind.

Dreier Dinge wegen
Soll man Messesingens pflegen:
Gott zu Lob und Ehren,
Der Christen Heil zu mehren,
Und die Seelen all' zu trösten,
Die von Pein noch unerlösten.'

---

[1] CGraec. 730, Bl. 189'.
[2] Nach der Übertragung *Simrocks* (Stuttgart 1867) S. 15. 16.

Zweiter Abschnitt.

Die ‚Früchte' der Messe.

Zur Bezeichnung des reichen Nutzens, welchen die Messe den ihr beiwohnenden Gläubigen bringt, bediente man sich der Ausdrücke ‚fructus, virtutes' oder ‚utilitates missae', ‚Früchte der Messe'. Damit wollte man nicht die Gnaden, welche der Priester aus der Messe schöpft oder welche mit dem Empfange der heiligen Kommunion verbunden sind, umschreiben, sondern ausschliefslich den Segen der blofsen andächtigen Anhörung der Messe. Dieser Segen war geistiger und materieller Art. Der erstere bestand in dem Schutze gegen die Sünde, der Bestärkung in der Tugend und der Sicherung des Heiles durch Empfang der Gnadenmittel in der Todesstunde, der letztere im Nutzen an Leib und Leben und an Hab und Gut. Jener wurde aus der für die Anhörung vorausgesetzten Seelenstimmung — Reue, Vereinigung mit Gott durch Jesus Christus — und aus dem Werte des heiligen Opfers gefolgert; dieser wurde im Anschlusse an legendarische Traditionen oder in mifsverständlicher Auffassung alter Gebräuche oder in der Absicht dargestellt, dadurch die Gläubigen zur Anhörung der Messe zu veranlassen. Nach beiden Richtungen machte sich die mittelalterliche Neigung zum Wunderbaren geltend, welcher sich Klerus und Volk mit nur vereinzelten Ausnahmen kritiklos und leichtgläubig hingaben.

Aus den theologischen Meinungen über den Nutzen der Anhörung der Messe bildeten sich allmählich feste Formeln für die Darstellung der Früchte derselben. Man zählte sechs, selten sieben, meist aber zehn oder zwölf Mefsfrüchte auf. Dieses Schematisieren entsprach den Neigungen jener Zeit und diente zugleich dem Gedächtnisse und den Zwecken des Unterrichtes. Zur Bekräftigung der in jenen Formeln

ausgesprochenen Meinungen legte man auch einzelne Sätze Aposteln und berühmten kirchlichen Schriftstellern in den Mund.

Die ältesten Formeln waren lateinisch. Das war die Sprache, in welcher die Geistlichen ihre theologische Dinge behandelnden Gedanken auszudrücken gewohnt waren. Die deutschen Formeln waren mehr oder minder freie Übertragungen der lateinischen. Es waltet zwischen beiden etwa dasselbe Verhältnis ob wie zwischen vielen lateinisch und deutsch abgefaſsten profanen Segnungen oder Besprechungen.

Soweit sich ermitteln läſst, finden sich die ältesten lateinischen Formeln in Predigten aus dem 13. Jahrhundert. Wir führen zuerst eine Formel an, welche sechs Meſsfrüchte aufzählt. Sie steht in der schon genannten Grazer Predigtsammlung[1]:

'Prima gracia est, quod cum audisti missam et recedis, recedis quasi deificus.

Secunda gracia, quod recedis unitus corpori Christi mystico, que est unitas fidelium, qui prius fuisti non tantum unitus.

Tercia gracia est, quod recedis minor peccato, quam ante fuisti, quia quociens homo audit missam, tociens minuuntur sibi peccata.

Quarta gracia est, quod recedis confortatus contra diabolum et peccatum et precipue, quod illa die difficilius, quam si non audiuisses missam, cadis in enormia et grauia peccata.

Quinta gracia est, quod recedis felicior quam prius fuisti et quandoque ein guet seliger mensch. ... Non solummodo de audicione misse est eo felicior, sed et amici sui, si pro eis comparauit missas, liberabuntur a periculis.

Sexta gracia est, quod recedis benedictus contra infortunia et contra subitaneam mortem, qui prius non fuisti.'

Die Sechszahl der Gnaden findet der Prediger symbolisiert in dem sechsmaligen 'Dominus vobiscum' und der sechsmaligen Wendung des Priesters zum Volke[2]. Die erste Gnade wird begründet mit der wirklichen oder geistlichen Kommunion; die zweite mit dem Hinweis

---

[1] CGraec. 730, Bl. 188a—188'a.

[2] Einschlieſslich der Umwendung bei dem Evangelium in feierlichen Hochämtern.

auf 1 Kor. 10, 17: ‚Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus'; für die dritte beruft er sich auf angebliche Aussprüche der hll. Augustinus und Ambrosius[1]; um dem Volke die stellvertretende Genugtuung Christi zu verdeutlichen, erinnert der Prediger an die Sitte, daſs Freunde für einander das Mahl bezahlen. Bei der vierten Gnade weist er auf die Kraft des himmlischen Brotes hin. Die fünfte Gnade findet er angedeutet in Matth. 6, 33 (‚Quaerite primum regnum dei' etc.) und erinnert bezüglich des Nutzens der Messe für die Freunde — mögen sie in Wassers- oder Feuersgefahr oder in Gefangenschaft sein — an Erzählungen des Papstes Gregor und an eine Seele, die unter den Peinen des Fegfeuers gelacht hat[2]. Die sechste Gnade endlich flieſst aus dem Segen des Priesters und aus der Interzession Christi bei dem Vater. Vorsichtig wird aber bezüglich irdischer Unfälle hinzugefügt: ‚Et si alicui qui audiuit missam aliquid infortunium evenit, multo cicius euenisset, si missam non audisset.'

Der Sammler und Bearbeiter dieser Predigten erinnert daran, daſs anderwärts nur vier Gnaden aufgeführt werden und zwar die erste, dritte, vierte und fünfte[3]. Den Ausführungen Bertholds folgend bemerkt er weiter, daſs die Anhörung der Messe zehn Gnaden bringe. Dieselben findet er angedeutet in den zehn Broten, welche David auf Geheiſs seines Vaters Isai seinen Brüdern bringen sollte (1 Reg. 17, 17), und in den zehn Kreuzen, welche der Priester vom Beginne des Kanons bis zur Beendigung der Konsekration über die Oblata macht[4].

Diese zehn Meſsfrüchte werden unter der gleichen Begründung von Berthold in der Predigt De confessore des Rusticanus de Communi im einzelnen aufgeführt[5]:

‚Una gracia seu benediccio est, quod quanto fideles sunt ibi deuociores, humiliores ac puriores, tanto eis imminuuntur peccata.

Secunda gracia est, quod quanto ibi sunt deuociores, tanto plus eis augetur gracia.

---

[1] Die als augustinisch zitierte Stelle steht c. 72 de consecr. D. 2. Die angeblich ambrosianische ist nicht festzustellen.

[2] ‚. . . De anima que in penis risit.' Siehe unten Abschnitt 8.

[3] CGraec. 730, Bl. 188'[a]: ‚De predictis nota uersum, in quo continentur IV (Hs. hat irrig V): fit deus, minor et fortis, quod felix' (der Vers ist verstümmelt); fünf Meſsfrüchte führt er Bl. 189'[a] an mit dem Verse: ‚Tollit, augmentat, clarus, fortis quoque diues.'

[4] Ebd. Bl. 189[a]. [5] CLP. 496, Bl. 24'[a]. Siehe Anhang II.

Tercia quod quanto deuociores, tanto oraciones eorum a Domino libencius exaudiuntur.

Quarta quod quanto etc., tanto libencius a Domino pro illis sacerdos exauditur, qui singulariter pro deuote ibi astantibus Dominum deprecatur.

Quinta quod quanto etc., tanto pena purgatorii ibi minuitur.

Sexta quod tanto in celo homo gloriosior et purior efficitur.

Septima quod in morte securior erit.

Octaua quod tanto in iudicio coram omnibus graciarum actio maior ei a Domino refertur.

Nona quod tanto omnibus in celo accepcior, familiarior ac dileccior efficitur.

Decima quod Christus in missa ex tanta deuocione hominis lecior erit.'[1]

In einer deutschen Bearbeitung der ersten Meſspredigt Bertholds werden ebenfalls zehn Meſsfrüchte angeführt. Dieses Verzeichnis lautet[2]:

‚Der mit rehter rew und andâht und guotem gelauben bei der messe ist, der enphahet zehen genad. Di ain, daz im got sein sünde vergeit, diu ander, daz er den heiligen geist enphahet, daz drit, daz got des menschen gepet dester gerner erhoret, daz vierd, daz got den priester uber in erhöret, daz fumft, daz der mensch sicher wirt an seinem ende, daz sechst, daz vegfiur dester minner wirt an seinem endé, daz sibend, daz di engel dester gerner bei den menschen sint, di achtet, daz der mensch gestaetiget wirt an rehtem gelauben, diu neund, daz er in beschirmet vor allen vraisen[3] an leib

[1] Die zehn Gnaden werden in CGraec. Bl. 189b in folgenden Wendungen wiedergegeben: ‚Quanto ergo plures missas audis cum deuocione, tanto peccata tua minuuntur, tanto gracia augetur, tanto cicius oracio tua exaudietur, tanto sacerdos prompcius exauditur, tanto pena purgatorii minuitur, tanto in celo gloriosior efficitur, tanto anima pulchrificatur, tanto securior moritur, tanto in celo omnibus accepcior et familiarior reddetur, tanto in iudicio coram omnibus et graciarum a Domino accio reddetur.' Abgesehen von Verschiedenheiten im Wortlaut und in der Reihenfolge, sind sie inhaltlich gleich den oben angeführten, mit der einzigen Ausnahme, daſs 10 fehlt und dafür an 7. Stelle ‚tanto anima pulchrificatur' steht.

[2] Predigten II, 683.

[3] Vraisen, vreisen = Gefahren.

und an sele, daz zehent[1], daz sich unser herre gegen dem menschen fräwet.'

Ein Vergleich mit dem lateinischen Verzeichnisse zeigt wesentliche Verschiedenheiten. Sieben Meſsfrüchte werden in fast gleicher Fassung in beiden Verzeichnissen aufgezählt. Das lateinische Verzeichnis gibt in den übrigen drei Meſsfrüchten (6. 8. 9.) in verschiedenen Wendungen dem Gedanken Ausdruck, daſs der Mensch infolge der Anhörung der Messe im Himmel vor Gott und den Heiligen herrlicher dastehen und von Gott gröſsere Anerkennung empfangen wird; das deutsche führt realistischere Gedanken ein: es sichert die Begleitung der Engel zu, die Bestärkung im Glauben und den Schutz vor Gefahren an Leib und Seele (7. 8. 9.). Das lateinische Verzeichnis gibt ohne Zweifel die ältere Tradition wieder. Denn einmal steht es in einer der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts entstammenden Handschrift, während die deutschen Aufzeichnungen späterer Zeit angehören, und dann muſs — bis auf den Beweis des Gegenteils — immer angenommen werden, daſs realistischere Fassungen der Meſsfrüchte stets jünger sind als die feineren, geistigeren Anschauungen. Wir werden sehen, daſs die Formeln für die Meſsfrüchte um so gröbere Fassungen annehmen, je näher sie dem Ausgange des Mittelalters stehen.

Eine lateinische Fassung der eben mitgeteilten deutschen Formel findet sich auch in einem anscheinend dem 14. Jahrhundert entstammenden Kommentar zur Summula Raymundi[2]:

,Prima (gratia) talis est, quod peccata eis ibi dimittuntur.
Secunda quod ibi spiritu sancto replebuntur.

---

[1] Der Abdruck bei *Wackernagel* S. 70 zählt als 8. Frucht auf, ,das der mensch an tugenden wahset', und zieht die oben unter 8 und 9 aufgeführten Meſsfrüchte zusammen. Die dem Abdruck zu Grunde liegende Hs. ist 1393 geschrieben. Eine Umschreibung der Meſsfrüchte bietet ein Zusatz zu dieser Hs. (ebd. S. 77). Mit einigen unwesentlichen Abweichungen gibt der Clm. 4623, Bl. 74 (Benediktbeuren) in einem Eintrage aus dem 14. Jahrhundert die gleiche Formel wieder: ,Ez sind auch zehen gnad die der mensch enphahet under heiligen messe'; die ersten sieben lauten fast gleich denen der Predigt. ,Daz ahtode daz der mensch an tugenden wachset. Daz niunde daz der mensch guesterchet wirt an rehtem glauben und in got beschirmet (Hs. verschrieben: bensumet) vor unret un tot an sel und leip. Daz zehent daz sich unser herre gengen dem menschen freuet.'

[2] Summula Raymundi Bl. 22; sie wird eingeleitet mit folgenden Worten: ,Sexto notandum, ad quid valeat missa ipsis hominibus devote et sine peccato mor-

Tertia quod ipsorum oratio coram dei pietate exauditur.

Quarta quod oratio ipsius sacerdotis pro eis exauditur.

Quinta quod ipsi in periculo mortis securiores erunt illud attendendo.

Sexta quod purgatorium illorum hominum minoratur.

Septima quod angeli cum his hominibus habitare solent.

Octava quod virtutes illorum hominum augmentantur.

Nona quod isti homines in fide catholica roborantur.

Decima quod magnum gaudium coram deo eis impetrabunt.'

Diesem Verzeichnis fehlt allerdings die neunte Frucht, die Bewahrung vor Gefahren; dafür ist an die achte Stelle die Vermehrung der Tugenden getreten, die auch in der Wackernagelschen Ausgabe der Bertholdschen deutschen Meſspredigt erwähnt wird. Völlig verändert ist der Gedanke der zehnten Gnade. Während in der deutschen und in der älteren lateinischen Fassung diese Gnade darin besteht, daſs Gott oder Christus an dem Menschen, der andächtig Messe gehört, eine gröſsere Freude hat, wendet diese jüngere Formel den Gedanken dahin, daſs der Mensch gröſsere Freude vor Gott erlangen soll. Das ist ein völliges Miſsverständnis der älteren Anschauung, die in verschiedenen Wendungen das gröſsere Wohlgefallen Gottes und die innere Verschönerung des Menschen als Gnadenfrucht der Messe hinstellt.

Spätere deutsche Übertragungen bilden die lateinische Tradition auch noch nach einer anderen Richtung hin aus. Der ältere lateinische Text stellt in Aussicht, daſs diejenigen, welche andächtig Messe hören, im Sterben sicherer sein werden, und der jüngere fügt erklärend hinzu: ,illud attendendo', d. h. indem sie an ihre fromme Gewohnheit, fleiſsig und andächtig die Messe zu hören, denken. Später begründete man aber die gröſsere Sicherung nicht mit der Rückerinnerung an das Messehören, sondern mit dem Genusse des Leibes und Blutes des Herrn[1], und kam so zu einer neuen Meſsfrucht, nämlich der Sicherung des Viatikums.

---

tali ad missam venientibus. Respondetur quod ipsis specialiter decem gracie inferuntur. Quarum prima talis' etc.

[1] Cgm. 690 (15. Jahrhundert), Bl. 132a: ,die V. gnad ist die das der mensch sicher wirt unsz heren fronleichnam und seines rossenfarben bluott an seinem ende.' Die zehnte Gnade lautet hier: ,Die zechet gnad ist die das sich unser lieber her von himelreich selber freiet gen demselbige menschen, der gern zuo der

welche sich im 13. Jahr-
gemeinen eine einfache Auf-
geltend. Das Hauptgewicht
im Diesseits und im Jenseits
rmeln des 14. und 15. Jahr-
man an das Hören der Messe
daher den Messehörer mit über-
en demselben so wertvolle Vor-
Interesse ansehen mufste, tun-
dieser Richtung bewegen sich die
zur Summula Raymundi auf-

daret pauperibus omnia que haberet
eret omnia spacia terre, tantum ei
ret unam missam et hoc cum tota
gratie absque peccatis mortalibus.
tra auditionem misse anime consan-
in purgatorio.
auditionem misse homo non efficietur

auditionem misse omnia que sumuntur
antea.
missa plus petit coram divina maiestate
fiunt in toto mundo, quia est oratio
capitalis. Capitalis enim oratio prevalet
etc.
una missa cum devotione audita in vita
vitam. Et hoc quoad tria: sc. primo
secundo quoad diminutionem pene, tertio
gratie.'
missae'[2] bilden den festen Bestandteil der
fructus missae' oder ‚utilitates missae'.

pis die hailig mesz verpracht wirt und hailig

Jahrhundert) sind ‚VII uirtutes misse' aufgezählt.
noch: ‚qui audit missam et cogitat altera die
committit dimittuntur.'

die aus dem 14. und 15. Jahrhundert überliefert sind. Es werden darin gewöhnlich zehn oder zwölf Früchte aufgeführt und vielfach aus angeblichen Aussprüchen von Aposteln und Kirchenlehrern abgeleitet, ähnlich wie die Legende die zwölf Artikel des apostolischen Symbolums je einem der zwölf Apostel zuschreibt. Dabei herrscht jedoch keine feste Übereinstimmung, vielmehr vertauschen die angeblichen Urheber ihre Aussprüche oft. Im einzelnen zeigen die Verzeichnisse in der Fassung und Gruppierung viele Verschiedenheiten, während der wesentliche Inhalt mit geringen Ausnahmen derselbe ist.

Für die zehn Meſsfrüchte war folgende lateinische Formel anscheinend am weitesten verbreitet:

‚Notandum est quod decem sunt uirtutes audire missam.

Unde Bernardus: Prima uirtus est audire missam, ut quantum terre spacium haberet, si homo interim hoc totum daret in elemosinam, non tantum prodesset sibi sicut auditus misse.

Secunda uirtus sicut dicit Beda: in audiendo missam anime, pro quibus homo tenetur orare et orat, carent interim purgatorio.

Iohannes dicit: tercia uirtus est quidquid homo comedit hac die magis conuenit nature sue post missam quam ante.

Ambrosius: Quarta uirtus est, quod infra audicionem misse omnis homo non senescit nec debilitatur, quia ex ligno uite Adam non infirmabatur neque senescebat, et filii Israhel, quamdiu comedebant manna, non ibant egestum nec infirmabantur et dies hominis non breuiabantur.

Quinta uirtus est sicut dicit Augustinus, quod una oracio capitis plus valet oracione omnium membrorum, quia missa est oracio Christi et nos membra eius.

Sexta uirtus sicut Lucas testatur: mulier pregnans, que interest misse deuote, eodem die si pareret, puerum pareret sine magno dolore.

Paulus: Septima uirtus, qui interest misse deuote, si eodem die moreretur, omnia ecclesiastica sacramenta optinebit.

Beda dicit: octaua uirtus est, qui interest misse deuote, quidquid cogitat uel committit totum sibi dimittitur.

Nona uirtus est — Iohannes in apocalypsi —, quod per quamlibet missam peccator conuertitur et anima aliqua soluitur a purgatorio et iustus a uia rectitudinis non declinabit.

Decima et ultima uirtus est, quod una missa in uita audita plus ualet ad remissionem pene et culpe et ad remissionem omnium peccatorum et ad augmentum gracie quam alie oraciones. Unde Gregorius: missa que cantatur tunc tam peccata uiuorum quam mortuorum relaxantur. Et sic ualet missa quia saluat homines: ergo missa libenter audiatur per quam homo saluus salubriter efficiatur. Amen.'[1]

Für die Zwölfzahl der ,virtutes missae' berief man sich auf die zwölf Früchte des Lebensbaumes in der Apokalypse (22, 2) und faſste die Meſsfrüchte in folgender Formel zusammen[2]:

,[1.] Audire missam cum deuocione magis prodest homini quam si totam terram illam daret pauperibus, quam interim posset pertransire. [2.] Si quis audit missam cum deuocione et pro animabus fundit preces, pro quibus tenetur orare, carent interim purgatorio. [3.] Quando homo comedit postquam audiuit missam, magis conuenit nature sue et plus confortat quam ante missam. [4.] Interim quando homo cum deuocione audit missam non senescit nec abbreuiatur in vita. [5.] Audire missam precellit omnes oraciones, quia Christus est caput omnium, nos autem membra, et quia missa fit in memoriam Christi, ideo merito precellit omnes alias oraciones. [6.] Mulier pregnans missam audiens deuote, si contingat illam parere, sine magno dolore pariet. [7.] Peccator contritus de peccatis si missam deuote audierit et illa die moriatur, sacramenta ecclesiastica uidetur obtinere. [8.] Si quis integram missam deuote audierit, interim non incidit in mortale peccatum, et si de uenialibus aliquid commiserit, dimittetur ei. [9.] In qualibet missa una anima de purgatorio liberatur et peccator unus conuertitur et iustus a lapsu mortali defenditur. [10.] Una missa uiuentis hominis audita cum

---

[1] CVP. 3732, Bl. 86 (15. Jahrh., aus Mondsee). Gleiche Verzeichnisse mit geringen Varianten in CStr. 113, Bl. 80'; CFrk. 101, Bl. 200'; Clm. 5362, Bl. 145'.

[2] Clm. 3661, Bl. 19 (15. Jahrh.): ,Audire missam cum deuocione confert 12 utilitates'. Gleichen Inhalts — mit unwesentlichen Abweichungen — sind die Formeln in Clm. 5854, Bl. 107 (geschrieben 1434), Clm. 22421 Bl. 97; CSG. 418 (geschrieben 1431), p. 286; CStr. 106, Bl. 309; CGraec. 873, fünftletztes Blatt; darin werden die 12 Früchte auf Apostel und Kirchenlehrer zurückgeführt; zu den oben angeführten Namen kommen noch hinzu: Hieronymus, Chrysostomus, Ambrosius, Matthäus, Anselmus. In dem CSG. 418 ist die erste Frucht deutsch wiedergegeben; die anderen sind lateinisch abgefaſst.

deuocione plus extinguit peccata quam mille misse post mortem. [11.] Audire missam cum deuocione uiuorum alleviat pondera peccatorum et defunctis penam mitigat. [12.] Celebracio misse in altari est renouacio mortis Christi in ara crucis et ideo quisquis catholicus, si tempus habere poterit, ad minus semel in die missam audire proponat.'

Eigenartig und in vielem abweichend sind die zehn Meſsfrüchte, welche eine St. Galler Handschrift den darin mitgeteilten zwölf ,virtutes' hinzufügt[1]:

,1. Cibaria ei in necessitatem conceduntur. 2. Uenialia peccata ei dimittuntur. 3. Iuramenta sine deliberacione animi delentur. 4. Illa die lumen oculorum non amittit. 5. Illa die non moritur subitanea morte. Eciam si illa die obiret, esset in numero saluandorum. 6. Quamdiu missas audit, non senescit et quilibet passus ab angelis nunciantur et remunerantur. 7. Una missa habet tantam uirtutem, quantam totum spacium terre, quam posset homo ire illo tempore, quamdiu celebratur missa, [si] totum daret in elemosinam, non prodesset in tantum quantum audicio unius misse cum uera contricione et deuocione. 8. Qui audit missam, anime[2], pro quibus orauit, illa hora carent pena. 9. Qui hodie audit missam et cras iterum proponit audire, etsi interim obiret, iste esset de numero saluandorum. 10. Item una missa plus prodest in uita quam centum post mortem.'

Auf Grund dieser lateinischen Fassungen sind die deutschen ,Früchte der Messe' entstanden[3]. Dieselben sind in prosaischer und in poetischer Form überliefert. Sie gehen bis in das Ende des 14. Jahrhunderts zurück, um welche Zeit auch die poetische Form derselben

---

[1] CSG. 418, p. 286. Die unter 1—5 und unter 9 angeführten ,virtutes' sind in den sonst üblichen Formeln nicht enthalten.

[2] Hs. ,et animabus'.

[3] Im Clm. 26942, Bl. 287' stehen die ,duodecim utilitates' lateinisch mit deutscher Übersetzung:

,Audire missam cum deuocione confert duodecim utilitates.

Czw tewsch: hören mess mit andacht pringint zwelff nücz.

Egregius doctor Bernhardus: Audire missam cum deuocione magis prodest quam totam terram illam dare pauperibus quam soluere posset precio cariori.

Theusch: Mess hören mit andacht frumbt mer dem menschen, wann das er ein gancz iare ettreich umb gancz güett chawfft und das den armen leüten gäb.' U. s. f. Ettreich = ertreich; iare wohl für gare = vollständig; vgl. *Lexer* u. d. W.

Decima et ... plus ualet ad rem... peccatorum et ad... Gregorius: ... mortuorum rela... ergo missa lib... ciatur. Amen.

... dem Jahre 1427 beschreibt ... heiligen mess als sy die lerer ... Paulus und spricht: ... wert[2], wan Christus Jesus unser ... darumb in ainem die mess in der ... darumb übertrift sy muglich

... sant Johannes der Ewangelist: ... ain sele von der pine des feg- ... von den sünden bekert und der ... der dem masen[3] der todsünden. ... sanctus Matheus: ... mess hört, daz der die wil nit ... [4] täglich sculd uf im, die wirt

... sant Lucas: ... er geriwet hat sin sünd, weles tages ... selben tages, so hat er behabt die

... sanctus Gregorius: ... erlichtert den lebendigen die burdi ... den toten ir pin. ... sanctus Jeronimus: ... und für die selen bittet, für die ... wil der pin des fegfeürs entladen. ... sanctus Ambrosius: ... und trinket nach dem so er mess ge- ... und tût der natur bass denn vor der

... sanctus Augustinus: ... mensch mess hört, die wil altert er nit und ... gekürzet.

Für die Zw... zwölf Früchte de... die Meſsfrüchte ...

[1.] A... si totam ... transire. [2.] ... fundit prec... [3.] Quam... uenit nat... quando hom... uiatur in ... Christus ... in mem... [6.] Mot... parere, ... tis si n... siastic... audien... bus a... anima... lapsu ...

... ringen ... litates ... in Chr... 1431 ... die 12 ... Namen ... Anselm... andere...

[2] ber... we...

Die nünde tugent schribet Johannes mit dem guldin mund:

Das die mess uff dem altar so man die hat beturot[1] unsers herren sterben an dem crücz. Und darumb so sol ain ieklicher cristen mensch mit gûtem fursacz ze minsten des tages ainest mess hören.

Die zehende tugend schribet sant Bernhard:

Das dem menschen besser und wäger[2] ist, daz er mess höre, wan das er also vil gûcz durch gott gäbe, als er die wil möht über gehn.

Die ainlifte tugend schribet der werdig Beda:

Das ain frow so sy schwanger ist ains kindes, welhes tages die andähtklich mess hört, des selbes tages so genist sy an groses we.

Die zwölfti tugend schribet Anshelmus:

Welher mensch by sinem leben mit andaht mess hört, daz die selbs mess ime abdilget die sünd denn tusent nach sine tod.'[3]

Die deutschen Fassungen der Meſsfrüchte mit dem traditionell gewordenen Inhalte fanden auch in die am Ende des 15. und am Beginne des 16. Jahrhunderts zahlreich gedruckten Meſsbüchlein Aufnahme[4]. So stehen die zwölf Früchte in dem ‚Beschloſsen Gart des Rosenkrantz Marie' (1505), in dem Ulmer Meſsbüchlein (1492) und in dem Kölner Büchlein ‚Van XII fruchten misse zo hoeren mit innicheit'[5] (1512). In dem letzteren werden einige der zwölf Früchte besonders begründet und erläutert. Es hebt hervor, daſs in der Messe ‚ydel worde werden vergeuen', ‚unbehuden eet' verziehen werden, und empfiehlt das Messehören insbesondere schwangeren Frauen[6].

---

[1] beturot = ‚gilt soviel als', von mhd. betiuren; s. *Lexer* u. d. W.

[2] wäger = vorteilhafter, s. *Lexer* u. d. W. wäge.

[3] Von etwas späterer Hand stammen zwei Bemerkungen, welche beweisen, daſs in St. Gallen nicht alle den Glauben an diese Meſsfrüchte teilten. Am oberen Rande von Bl. 252 steht: ‚Fabulosum est. Ista leguntur originaliter in libro de pauca veritate in corrupto folio', und am Schlusse Bl. 253: ‚Item das ist alles geschriben in dem bûch von der smalen warhait an den abgeschaben pat [plat] an den zuelften kappenzypphel.'

[4] Über die Meſsbüchlein vgl. *Falk* S. 9. 27. 36—40.

[5] ‚Coelne up dem Alden mart tzo dem wilden manne' (Herm. Bungart); vgl. *Falk* S. 37.

[6] ‚Die tziende frucht is dat eyn frauwe die swanger is jnneclich misse hoert, ist dat idt geburt, dat sy in demselben dage gebert, sol sonder tzwyvel vyl licht-

aufkam. Eine St. Galler Han ... zwölf Meſsfrüchte mit ihren
die Meſsfrüchte in folgender F ... Jahrhunderts. Die in einer
... Handschrift stehende Fassung
... inhaltlich von dem gedruckt
... spruch von der heiligen
... Überlieferungen dieses Spruches
... Form Abweichungen[2], decken
... Der Druck ist ohne Ort und Jahr
... bislang nur je ein Exem-
... staatsbibliothek nachgewiesen ist[3].
... Exemplare entnommen[4]:

'Dis sint die zwölf ...
gesriben hand.
Die erst tugend ...
Das mess hören ...
hopt ist und wir die ...
gedenkniss unseres ...
allen bert.
Die ander tugend ...
Das in ainer ...
feürs werd erlöst ...
gerechte mensch ...
Die dritt tugen ...
Welcher mens ...
in todsünd welt ...
im vergeben.
Die vierd tu ...
Das ain ...
der mess hör ...
sacrament de ...
Die fünf ...
Das me ...
der todsünd ...
Die se ...
Wer ...
er bitten ...
Die ...
Was ...
hört, da ...
mess.
Di ...
Di ...
sin tag ...

... eyn sunderlinge sorge und nersticheit
... ive swanger syn also vern als moege-
... mr durch wirt die frucht von gode ge-
... betrouwen setzen [in] die hylge sacramente
... dgens off in andern quaden manieren dye

... die Handschrift durch Moder defekt ge-
...
... Bernardus].
... mess [alsus]:
... messe gett
...
... unterwegen]
... empfehet [den segen].
... den der man.
... armute an.
...
... der mende je uber schein.
... sein gut
... wyllige armut
... dem pleben stat.
... himel hat.
...
... lorst
... seiner sele nicht ...
... messe geben wy...

[1] Cod ... und ... Von den zwelf maister sprüch
[2] mäss... und Cgm. 177 ... von den zwelf meistern
... einige Proben ... unten.
[4] del... ... ingungen am
... tagen.

(Bl. 1.) ‚Gar ein schon loblichen spruch von der heiligen mesz[1].

(1') Alle Menschen dy got lieb han
Und ire selikeit konnen vorstan,
Die sollen schweigen und bedagen:
Von der heiligen mesz wille ich inne sagen,
Dar ane lige alle unnser seligkeit
Und vil edeler fruchtikeit,
Als dy zwelff meister beschriben han;
Wol den genen dy do geren zw der messe gan[2].
Der erst meister Sanctus Bernardus,
Der sagt von der heiligen messe alsus:
Welch mensch zw der messe geth
Und dar bey mit innigkeit stet
An todt sunde und let alle ding unterwegen
Und lobet got und entphecht den heiligen segen[3],
Der hat mer vordint dan der man,
Der sich nimpt groser erbeit ann;
Wer das reich der werlde allein[4]
Und alles das sonne und man ye beschein,
Geb ere durch goth alle sein guth
Und nem ann sich ein willig armuth
Und wanderet durch alle dorfer und stat[5],
Dy goth unter dem himel hat,
In hitze und froste,
In hunger und in dorste,
Der erwurbe um got nicht also vil,
Als er um ein messe geben wille[6].

---

[1] Die Interpunktionen sind von uns hinzugefügt.

[2] In dem CBg. 177 lautet der Eingang:
‚Alle die lewte die got lieb haben
und ire seligheit versten
die sollen sweigen und gedagen,
von der mesz wil ich sagen,
daran leydt unser seligheit.
Die messe vil edle fruchte tceyt,
Als zwelf meister geschriben haben.
Die menschen die bei der messe steen,
das den seligheit wyder fertt,
wol im der der mesz teilhafftig wirt.‘

[3] Im Cgm. 848:
‚last alles geschäfft unterwegen
und bleibt pey dem heiligen segn.‘

[4] Im Drucke fehlerhaft: alleni.

[5] Cgm. 848:
‚und ging an alle pete stat,
die got unter seinem himel hat.‘

[6] Die Fassung des CVP. s. oben S. 48.

In poetischer Form erscheinen die zwölf Meſsfrü
Autoritäten bereits am Ausgange des 14. Jahrhunderts.
aus dieser Zeit stammenden Wiener Handschrift ste
unterscheidet sich wohl formell, aber nicht inhaltlich v
vorliegenden Büchlein ‚Gar ein schon loblichen spruch
mesz'[1]. Auch andere handschriftliche Überlieferungen
zeigen in der Zahl der Verse und in der Form Abwei
sich aber inhaltlich mit dem Drucke. Der Druck ist
in zwei Ausgaben erschienen, von welchen bislang
plar in der Berliner und Münchener Staatsbibliothek
Das Folgende ist dem Münchener Exemplare ent

---

licher geberen, want die hilge engelen hauen eyn sunderli
vur sy beyden. Darumb sullen alle frauwen dye swanger
lichen is alle dage misse hoeren, want dair durch wirt
benedyt und bewart. Und dan sullen sy yr betrouwen setz
und in maria die moder gotz und niet in brieffgens off in
besser gesweghen syn dan geschrewen.'

[1] CVP. 13292. Bl. 67. Leider ist die Handsch
worden. Die erste Frucht lautet danach:

Der erste meister heisset [Bernardus],
der saget uns von der mess [alsus]:
[welch] mensch zu der messe gett
und mit [innigkeit] stett
und lesset alles zeitlich [unterwegen
und lobt do got und enpfehet [den
[der] hat merre uerdinet den der
der sich neme der grossen armut
das alles das were sein
alleine, das sunne aber [ader] m
gebe der dorch got als sein gut
und neme an sich ein wyllige a
und wolt auch in allem den pl
das got under seinem himel h
in hicz und in frost
in hunger und in dorst
das frowmt in an seiner sell
als ym got um ein messe g

[2] So in Cgm. 848, Bl. 209 (v. J. 14
von der mess' (15. Jahrh.) und CBg. 177,
die sagen von der messe.' Einige Proben
[3] Siehe *Falk* S. 38. Siehe dageg
Schlusse unseres Buches.
[4] Inkunabel s. a. 4°. 1694m.

··t.'

·, preist Paulus die Messe ·), Beda als Hilfe für Ge- ·ung der Sünden (7); Johannes ·eiung aus dem Fegfeuer und ·us empfiehlt sie als stets wirk- ·afür, dafs eine Messe im Leben ·i dem Tode (10); Chrysostomus ·ebung und Gnade (11), und Gregor ·iederholung des Todes Christi am ·ſst mit folgender Mahnung:

·oth pleiben,
·r in unser hertz schreiben
·on tage zu tage
·ll er uns kein moglich pet vorsagen.
·n das ewig leben.
·y ler von der messe;
·ir nimmer ersterben,
·n vor gottes huld erwerben;
·e in ihesus und maria namen
·ir alle sprechen Amen.'[1]

· : der Schlufs (Bl. 214):

·n wir pey got beleiben,
wir die red in dye hercz schreiben
· danchken seines leidens,
uns chains petz verczeihen,
· allen güeten gemach,
· von der heiligen mess sprach,
·t wil uns umb die czelen geben
die leipplich narung dort das ewig leben.'

In der wissenschaftlichen Theologie hegte man so überschwengliche Erwartungen von dem Anhören der Messe nicht. Die Pflege solcher Anschauungen war der erbaulichen Literatur überlassen. Indessen beschäftigten sich die Theologen doch mit der Frage, welchen besonderen Nutzen die Anhörung der Messe bringe, und faſsten denselben in zehn Punkten zusammen. Der Leipziger Theologe Nikolaus Stör († 1424) leitet mit den Worten: ‚Missa est libenter audienda multiplici de causa' die zehn Gründe ein, welche die Gläubigen zur Anhörung der Messe veranlassen müssen[1]. Wer die Messe hört, opfert Gott dem Vater mit dem Priester; dieses Opfer wird für die Anwesenden besonders dargebracht; für diese Anwesenden betet der Priester zu Gott und gedenkt ihrer ausdrücklich; wer die Messe im Stande der Gnade hört, empfängt den Leib des Herrn in geistlicher Weise; wer so die Messe gehört, gewinnt daher soviel wie ein Mensch, der kommuniziert hat; wer andächtig die Messe hört, empfängt den Gnadenstrom aus dem Geheimnis des Leibes und Blutes des Herrn; es werden seine läſslichen Sünden getilgt; die Messe nützt ihm zur Vermehrung der Gnade, zur Verminderung der Strafen und zum Nachlaſs der Schuld; es ist auch ein frommer Glaube, daſs alles, was zur Lebensfristung gegessen und getrunken wird, dem Menschen an der Gesundheit an dem Tage mehr nützt, an welchem er die Messe gehört hat[2]; endlich hilft sie zur Milderung der Strafen, welche Eltern und Freunde und die, für welche man beten soll, im Fegfeuer zu erleiden haben.

Gleiche Ausführungen — wohl aus gemeinsamer Quelle — finden sich in den Meſsauslegungen Vincenz Gruners, Perchings und anderer. Wie es scheint, waren diese zehn Meſsfrüchte in der Tradition der Schule rezipiert. Es wurden aber auch andere Formeln vorgetragen. Zum Zwecke der Belehrung eines Klerikers für dessen Predigttätigkeit faſst ein ungenannter Priester die Früchte der Messe in folgenden zehn Punkten zusammen[3]: die Ehre und der Ruhm Gottes, Verleihung

[1] Officii misse sacrique canonis exposicio lib. I, tract. 4, c. 7. Über Stör s. unten II, 9.

[2] Ebenda: ‚Nona causa quia pie creditur quod quicquid homo ad necessitatem comederit vel biberit, quod hoc plus sibi ad sanitatem et salutem proficit in illa die qua missam audit quam si missam non audiret.'

[3] Clm. 3588, Bl. 16 (geschrieben 1479): ‚De laudibus et fructibus misse. Honorabilis domne, A., quia multum instatis de laudibus et fructibus misse aliqua scire,

und Vermehrung der Gnade, Verzeihung der Sünden bei guter Disposition des Hörers, geistige Erfrischung und Tröstung, Stärkung der Schwachen, Verminderung der Begehrlichkeit, Waffnung gegen die Gefahren der Welt, Verminderung der Strafen des Fegfeuers und der Genugtuung, Öffnung der Pforte des Himmels, Vereinigung mit Gott und Christus. Endlich hebt der Theologe aber auch noch den Nutzen der Messen für irdisches Wohlergehen hervor.

Kürzer stellt der Passauer Theologe Paul Wann die Meſsfrüchte in folgenden Punkten dar[1]: Vereinigung mit Gott, Wiedergewinnung der verlorenen Verdienste, Vermehrung der Verdienste, Vergebung der läſslichen Sünden und auch der vergessenen oder unbekannten Todsünden, gänzlicher oder teilweiser Nachlaſs der zeitlichen Strafen für Tod- und läſsliche Sünden, Befreiung der Seelen aus dem Fegfeuer[2], Milderung der Begehrlichkeit. Auſserhalb dieses Rahmens gedenkt er noch des ‚frommen Glaubens', daſs dem Menschen, welcher Messe gehört hat, Speise und Trank besser bekommen.

Die Zurückhaltung, welche von den Theologen in dieser Frage geübt wird, läſst sich auch im allgemeinen in der Predigt des 13. Jahrhunderts erkennen, wie wir das aus den Bertholdschen Predigten sehen. Denn die darin aufgezählten Meſsfrüchte bewegen sich fast sämtlich auf rein geistigem Gebiete und werden aus den Wirkungen der geistlichen Kommunion und der dadurch erlangten innigen Vereinigung mit Christus hergeleitet.

In den Predigten des 15. Jahrhunderts vermiſst man jene Vorsicht. Die Prediger stellten sich vielmehr völlig auf den Standpunkt des Volkes, das sie zu richtigen und geläuterten Anschauungen hätten erheben sollen. Statt dessen bestärkten sie durch ihre Übertreibungen und durch legendenhafte Erzählungen die abergläubischen Neigungen und

---

ut hec possitis populo predicare et ipsum ad deuocionem excitare, ideo aliis occupacionibus ad momentum depositis uolui desiderio uestro utcunque (Hs. utrumque) prout donauerit ille, cuius gloriam querimus, satisfacere. Unde scire debetis, quod missa potest dici arbor nobilis, alta, magna et fructifera, cuius altitudo celum pertingit, ymo ad dominum maiestatis. . .' Nach einer Ausführung über die Erhabenheit der Messe folgen die oben auszüglich mitgeteilten zehn Punkte.

[1] Clm. 17651, Bl. 77', ein Sermo über die Messe: ‚Missa est deuote audienda propter sex notabiles utilitates siue fructus, quos confert.'

[2] ‚quod nulla missa celebratur, per quam non plures anime de purgatorio liberentur.'

Meinungen im Volke[1]. Erträglich ist noch Johannes Nider († 1438). In seinen ‚Vierundzwanzig gulden harpfen' sieht er sogar von der Aufzählung der traditionellen Meſsfrüchte ab und führt nur drei auf: leichtere Befreiung aus der Todsünde, die Gnade der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn, und ‚zum dritten mal, so haben die geschickten andächtigen mennschen den nutz davon, alles dz dye menschen wünschen oder begeren mügen nach sel und nach leyb, das vindt man alles überflüssig da, wann er ist die ewig weyszheit alles gůt und aller lust, was man begert dz kann der herr überflüssigklich geben. . .'[2] Wenn er auch in einer Fronleichnamspredigt weiter geht, so muſs man seine Zurückhaltung doch immer noch anerkennen. Er trägt darin folgende zwölf Meſsfrüchte vor[3]: 1. Wer die Messe hört, verliert keine Zeit, wie das Beispiel des Jerusalempilgers zeigt[4]; die Anhörung der Messe schafft 2. Befreiung aus körperlichen Banden (Beispiele aus Gregor), 3. stellt die Gesundheit wieder her, 4. schützt vor dem Tode (Gregor), 5. erwirkt Ablässe, 6. befreit Seelen, die sonst noch lange schmachten müſsten, aus dem Fegfeuer[5], 7. erwirbt Verzeihung der Sünden, 8. bekehrt zuweilen groſse Sünder, 9. vermehrt den Glauben, 10. stärkt die Hoffnung, 11. gibt dem Nächsten ein gutes Beispiel, 12. bringt uns das Leiden des Herrn in Erinnerung.

Viel weiter als Nider läſst sich Johannes Herolt auf den Aberglauben des Volkes ein. In seiner Predigt ‚De XII fructibus misse'[6] erscheinen fast sämtliche Meſsfrüchte der oben mitgeteilten deutschen Formeln: Man erwirbt durch die Anhörung der Messe ein gröſseres Verdienst als durch Almosen, und wäre es auch von solchem Werte wie ein Stück Land, zu dessen Umgehung man einen ganzen Tag brauchte (1)[7]. Bei dem Menschen, der Messe gehört, weilen die Engel (2).

---

[1] Über die im folgenden genannten Prediger s. unten II, 13.

[2] c. 22, Bl. p 3'. [3] Sermo de tempore 46. [4] Siehe oben S. 14.

[5] ‚Quod interdum per misse celebrationem una anima, que longo tempore deberet esse in purgatorio, statim liberatur. . . Tenet venerabilis antissiodorensis, quod nulla missa celebratur quin aliqua anima de purgatorio liberetur, quod tamen Petrus de Palude exponit in IV de animabus, que modicis penis in purgatorio ligate sunt.'

[6] Sermo de sanctis 48.

[7] ‚Quid autem', fragt der Prediger, ‚quando homo audit una die quatuor aut sex etc.? O homo, quot missas neglexisti sepe de mane dormiendo vel in taberna sedendo!'

Die Anhörung der Messe tilgt läſsliche Sünden (3); das geschieht besonders bei zwölf vom Prediger angeführten Teilen derselben. Zuweilen tilgt sie auch Todsünden (4). Eine groſse Gnade vermittelt die geistliche Kommunion (5). Wer die Messe hört, nimmt an allen guten Werken, welche in der Kirche geschehen, teil (6). Das Gebet der Gläubigen wird in der Messe rascher erhört (7). Die armen Seelen, für welche man dabei betet, empfangen besondere Tröstungen (8). Besser ist eine Messe im Leben zu hören, als tausend nach dem Tode lesen zu lassen (9). Ein schwangeres Weib, das Messe gehört hat, gebiert leichter (10). Hat man Messe gehört, so gedeiht Essen und Trinken besser (11). Wer eifrig Messe gehört hat, dem erscheint Christus im letzten Stündlein (12).

Unter den ‚Sermones dominicales'[1] des Augustiner-Eremiten Gottschalk Hollen findet sich für das Fronleichnamsfest eine Predigt über die Messe, welche die Lehre von dem heiligen Opfer vollständig behandelt. Der Prediger erörtert, warum täglich Messe gelesen wird, warum man zur Anhörung verpflichtet ist, wie man sie hören soll und wer von der Anhörung ausgeschlossen ist. Die zweite Frage beantwortet er durch den Hinweis auf das Kirchengebot und durch die Darlegung der Früchte der Messe. Er zählt deren zehn auf und belegt jede Frucht mit einem legendarischen Beispiel. Bei jeder Messe wird eine Seele erlöst oder ein Sünder bekehrt (1)[2]. Ohne die Teilnahme an der Messe gilt kein verdienstliches Werk (2); denn ohne Christus, ohne welchen wir kein geistliches Leben haben, hat nichts Gutes Wert[3]. In der Messe werden läſsliche Sünden getilgt (3), und zwar bei dem Beten des Confiteor, des Credo, des Pater noster, bei dem Aussprechen des Namens Jesu, bei der Erhebung der heiligen Hostie und bei dem Segen. Durch Anhörung der Messe werden die zeitlichen Güter vermehrt (4) und erhalten (5) und das Altern verlangsamt (6). In der Messe kommuniziert man geistlicherweise (7). Das Hören der Messe fördert die Gesundheit, da Speise und Trank dann besser bekommen (8). In der

---

[1] II, 41 (Hagenau 1517).

[2] ‚Et nunquam legitur missa quin anima redimatur de purgatorio aut peccator convertatur.'

[3] ‚Etiam sine misse participatione nullum valet opus meritorium, quod probatur, quia sine illo non valet aliquid bonum, sine quo non habemus vitam spiritualem.'

Messe werden die Leiden der armen Seelen, für die man betet, erleichtert (9). Endlich bringt die Vereinigung mit dem opfernden Priester dem Hörer viele Gnaden (10).

In seinem ‚Preceptorium' faſst sich der Augustiner-Eremit kürzer. Er bezeichnet darin als Früchte des andächtigen Messehörens ein Vierfaches: ‚venialium peccatorum remissio, corporis conservatio, bonorum temporalium multiplicatio, gratiae augmentatio'[1]. Dafür weiſs er aus dem reichen legendarischen Schatze Beispiele beizubringen: er erinnert an das lignum vitae des Paradieses, dessen Abbild das heiligste Sakrament sei, an die Wirkungen des Mannas in der Wüste, welches selbst die Kleider und Schuhe der Israeliten vor dem Zerreiſsen schützte, an den Jerusalempilger, an den frommen Schuster, welcher sein Glück dem Messehören verdankte[2], und endlich an Papst Gregors Erzählungen.

Eine handschriftliche lateinische Predigt[3] des 15. Jahrhunderts behandelt die ‚fructus missae' in der damals beliebten Form; sie bietet aber auch hie und da Zusätze und Erläuterungen, die wir weiter unten vorlegen werden.

Eine breite Darlegung widmet der Mailänder Minorit Bernardinus de Bustis, welcher um das Jahr 1500 starb, den Meſsfrüchten in einer Predigt am Mittwoch in der Karwoche[4]. Wolle man, spricht er, den Nutzen des Messehörens beschreiben, so fehlen die Worte, und man müsse mit Vergil rufen: ‚Non mihi si linguae centum etc., potero missarum promere fructus.' Er führt nun die traditionellen zwölf Meſsfrüchte auf und versucht dieselben zu begründen. In der Reihenfolge weicht er von den oben mitgeteilten Formeln ab. Wir lassen seine Ausführungen in den charakteristischen Stellen wörtlich folgen:

‚1. [Gratia] receptionis ex dictis s. Augustini in c. quia passus de co. d. 2. [c. 36 de cons. D. 2]. Ille, qui devote misse interest, si illa die moriatur contritus de peccatis suis, licet actualiter

[1] Preceptorium novum et perutile . . . clero et vulgo deserviens. Nürnberg, Koburger, 1497. Bl. 74'. 75.

[2] Siehe unten S. 70.

[3] Clm. 3807, Bl. 95.

[4] Rosarium sermonum predicabilium . . . Venet., Georg. Arrivabenis, 1498. Bl. 141. Da dieses Predigtwerk auch in Deutschland (Ausgaben: Argentin. 1496. 1518. Köln 1607) verbreitet war, verdient Bernardinus de Bustis hier Berücksichtigung. Vgl. über ihn *Hurter* IV, 831.

recipere non potuerit ecclesiastica sacramenta, tamen illa censetur obtinuisse et recepisse[1].

2. impetrationis. De qua inquit Hieronymus: Absque dubio dabit nobis dominus deus illud, quod in missa petimus, et quod magis est, sepe dat, quod non petimus.
3. meritationis. Magis enim meretur audiens unam missam devote et sine peccato et multo magis eam celebrans, quam si peregrinando transiret totum spacium terre et omnem substantiam suam pauperibus erogaret secundum Bernardum.
4. conversionis, secundum enim Ambrosium illud, quod homo comedit post auditionem misse, in melius nutrimentum convertitur et magis proficit et convenit nature.
5. superationis, secundum enim Anselmum plus valet una missa in vita quam mille dicte post mortem pro eadem persona, et una missa superat virtutem omnium aliarum orationum quantum ad remissionem culpe et pene impetrandam.
6. parturitionis secundum Bedam [mulier praegnans].
7. salvationis, secundum Chrysostomum celebratio misse quodammodo tantum valet quantum mors Christi in cruce.
8. mitigationis, secundum enim Hieronymum anime que sunt in purgatorio, pro quibus solet sacerdos in missa orare, interim nullum tormentum sustinent dum missa celebratur[2].
9. remissionis, remittuntur enim peccata venialia in missa. Unde Augustinus inquit: Si quis devote audierit missam, non incidet in peccatum mortale et venialia remittuntur ei et etiam periuria ignorata[3].
10. conservationis, quam ponit Augustinus in libro de corpore Christi dicens, quod illo die, quo quis videt corpus Christi, lumen oculorum conservatur, et quod pro illo tempore, quo quis audit missam, non senescit, sed servatur in eodem vigore quo erat, quando incepit audire missam. Sicut et Adam cum de ligno vite edebat non infirmabatur nec senescebat nec vita eius breviabatur.
11. augmentationis [virtutum et gratiae].

[1] Über die Begründung s. weiter unten.
[2] Dafür wird aber auch Papst Gregor der Große als Autorität angeführt.
[3] Die remissio venialium geschieht siebenmal in der Messe.

12. preservationis; preservat enim deus audientem missam a multis periculis, ut asserit Augustinus dicens, quod illo die, quo quis missam devote audierit, morte subitanea non morietur. Et si absque communione decesserit, pro communicato habetur. Et iterum ait: In illa hora visionis corporis Christi diabolus exit [e corde] cuiuslibet peccatoris devote illud aspicientis. Et qui missam integre et devote audierit, non deficiet sibi in illo die cibus corpori necessarius.'

In dieser Predigt ist alles zusammengefaſst, was im 15. Jahrhundert von den Wirkungen des Messehörens im Klerus und im Volke geglaubt wurde. Dabei tritt der italienische Minorit in seiner Berufung auf Autoritäten noch zuversichtlicher auf als die deutschen Prediger. Wir kommen weiter unten darauf zurück.

Wie weit man in dem Suchen nach neuen Meſsfrüchten gehen konnte, beweisen die ‚Utilitates misse D. Scheurli', welche 1506 erschienen und der berühmten Charitas Pirkheimer gewidmet waren[1]. Scheurl stellt nicht weniger als 21 Meſsfrüchte zusammen, die er zum Teil in dem Franziskanerkonvente Ara Coeli in Rom gefunden haben will, zum Teil selbst hinzugefügt hat[2]. Unter den Autoritäten, deren angebliche Aussprüche wiedergegeben werden, befindet sich Augustinus mit acht Sentenzen, von welchen keine einzige in den Schriften des Heiligen nachgewiesen werden kann.

Neben den bereits behandelten Formeln für die Meſsfrüchte ersann man im 15. Jahrhundert kunstvolle Schemata, in welchen der Nutzen der Messe — vor allem für die Priester — dargestellt wird. Die Wirkungen der Messe werden in Versen, die fast nur aus Verbalformen bestehen, beschrieben, und über die Verbalformen werden die Objekte der Verba in interlinearer Form geschrieben. Das folgende Schema ist einem Missale aus dem Jahre 1459 entnommen[3]:

---

[1] Das Schriftchen ist betitelt: ‚Utilitates misse D. Scheurli' und mit einer Widmung des *Christophorus Scheurl*, ‚studii Bononiensis sindici, ad . . matrem Charitatem Pirchameram Nuren. Cenobii dive Clare abbatem', datiert Bononie Kal. Sept. 1506', versehen. Es ist s. l. et a. und befindet sich in der Münchener Staatsbibliothek P. L. 751 als No. 5 des Sammelbandes.

[2] ‚He sunt vere utilitates, quas ex auditione misse assequimur, que partim Rome habentur in conventu Are Celi, quem sanctus Franciscus tunc incolit, partim mea cura annexe sunt.' Einige dieser ‚utilitates' werden noch zur Besprechung gelangen.

[3] CKrh., St. Georgen, 8°, Bl. 8ª. Dasselbe steht auch in der Hs. 8ᵇ.

,Fructus misse et eukaristie.

Missa sacerdotes simul omnes celebrantes[1]

wulneribus peccatorum[2] — a pena et a culpa — contra temptaciones — a malis cogitacionibus
Sanat et absoluit, premunit purificatque,

bona opera perdita — in bonis operibus — bonum in melius — tribulacionibus compressos
Reddit, confirmat, commutat uiuificatque,

ad bona opera — angelis et sanctis — in bonis uirtutibus — in eterna patria per gloriam
Inpellit, sociat, incrassat glorificatque.

graciam — spiritum s. — tempta-ciones — demones — affectum morta-liter peccandi — uenialia peccata
Augeo, mitto, mitigo, terreo, reprimo, purgo,

desiderium — intellectum — meritum — uirtutes — ad cogni-cionem dei — ad unionem dei
Ignio, lumino, duplico firmoque, duco, propinquo.

eternam — altaris per sacramentum
Et uitam dono, tot mense fercula pono.

caritatem — passionem Christi — graciam — uirtutes
Inflammat, memorat, sustentat, roborat, auget

uicia — animam — eternam — cum deo
Hostia spem, purgat, reficit, uitam dat et unit,

contra impugnaciones
Confirmat fidemque munit fomitemque remittit.'

In fast gleichem Wortlaute finden sich diese Verse samt den interlinearen Glossen als ,utilitates misse' in einem 1444 geschriebenen Mainzer Missale[3]. Auch in Drucke gingen diese Formeln über[4].

Wer die Formeln für die Meſsfrüchte ersonnen hat, ist unbekannt. Eine aus dem Jahre 1434 stammende Notiz nennt als Verfasser der einzelnen Vätern zugeschriebenen ,XII virtutes misse' den Magister Konrad von Megenberg[5]. Es mangelt indessen an jeder äuſseren Beglaubigung dieser Nachricht; innere Gründe aber lassen sie als völlig unglaubwürdig erscheinen. Denn der Magister Konrad war viel

[1] Über ,celebrantes': ,super et audientes'.

[2] Soll heiſsen: ,peccatorum vulnera'.

[3] CMg. 136. Das Missale ist ein Geschenk des Erzbischofs Theodor Grafen von Erbach (1434—1459).

[4] So in das ,Speculum officii misse expositorium'. Heidelberg, Knoboltzer, 1498.

[5] Clm. 5854, Bl. 107: ,Et istas XII virtutes composuit magister Chunradus de Monte Puellarum pie recordacionis.'

zu besonnen und viel zu gelehrt, als dafs er jene Sätze und jene angeblichen Aussprüche der Apostel und Kirchenväter hätte niederschreiben können. Die Formeln sind nach und nach ausgebildet und reichhaltiger ausgestaltet worden, nachdem einmal ein Schema gegeben war. Hier wurden Zusätze gemacht, dort Veränderungen getroffen, dort neue Autoritäten mit neuen Aussprüchen hinzugefügt, wie es den Neigungen und dem Wissen und den abergläubischen Anschauungen einzelner entsprach.

Die Berufung auf kirchliche Autoritäten zur Begründung der in den Mefsfrüchten ausgesprochenen Erwartungen ist zum bei weitem gröfsten Teile eine völlige Fiktion. Entweder legte man einem Kirchenvater einen Ausspruch in den Mund, der sich in seinen Schriften nicht findet, oder man gab wirklichen Aussprüchen desselben eine Deutung, die sie in ihrem Zusammenhange betrachtet nicht zulassen. Insbesondere haben die Erzählungen Gregors und Bedas von den wunderbaren Wirkungen der Messe für Lebende und Verstorbene viel zur Ausbildung der überspannten und irrtümlichen Erwartungen von der Messe beigetragen.

Dem hl. Johannes Chrysostomus wird der Satz in den Mund gelegt, dafs die Messe soviel gilt als das Leiden Christi: das ist aber nichts anderes als eine Umbildung der Lehre dieses Kirchenvaters von dem Verhältnisse des Mefsopfers zum Kreuzesopfer[1]. Papst Gregor mahnt im Anschlusse an die Erzählungen von den wunderbaren Wirkungen der Messe, das Heil der Seele bei Lebzeiten zu sichern und sich nicht auf die Hilfe durch die Messe nach dem Tode allzu vertrauensvoll zu verlassen[2]. Die populäre Theologie übersetzte dies in den Spruch, dafs eine Messe im Leben besser ist als tausend nach dem Tode. Wir werden an anderer Stelle noch sehen, welche Mifsverständnisse bei der Berufung auf Autoritäten zuweilen obwalteten.

Der gewöhnlich an erster Stelle stehende Satz der Mefsfrüchte bemifst den Wert des Messehörens höher als alle Verdienste reicher Almosen und weiter Wallfahrten. Die Fassung des Satzes ist

---

[1] Vgl. Homil. 50, al. 51 in Matth.; *M.* P. G. LVIII, 507 sqq.

[2] Dialog. IV, 58; *M.* LXXVII, 425: ‚Inter haec autem pensandum est quod tutior sit via, ut bonum, quod quisque post mortem suam sperat agi per alios, agat ipse dum vivit pro se. Beatius quippe est liberum exire, quam post vincula libertatem quaerere.'

nicht überall verständlich. Sein Sinn ist: wenn der Mensch andächtig eine Messe hört, so ist das mehr wert, als wenn er soviel Land, als er während der Zeit der Messe umgehen könnte, den Armen schenkte, oder als wenn er alle Wallfahrtsorte besuchte. Einige Verzeichnisse geben nur den ersten Teil des Vergleiches, andere beide wieder. Der Vergleich des Verdienstes des Messehörens mit dem der Wallfahrten war geläufig; Berthold von Regensburg gebraucht ihn auch[1]. Das Messehören wiegt Geld und Gut auf. Wenn ein Engel käme und böte tausend Mark Gold, um dem Menschen das Verdienst des Messehörens abzukaufen, so müfste der Mensch das Geld zurückweisen[2]. Für die Bevorzugung des Messehörens vor dem Almosengeben im Sinne jenes Satzes sind uns ältere Äufserungen nicht bekannt. Sie ist um so auffälliger, je kräftiger und erfreulicher sich die christliche Charitas im Mittelalter entfaltete: darum drückt dieser Vergleich eine Bewertung des Messehörens aus, wie sie höher nicht gedacht werden konnte.

Den Verstorbenen bringt andächtiges Messehören unmittelbare Erleichterung in den Peinen des Fegfeuers. Denn diejenigen, für welche man in der Messe betet, sind während der Dauer derselben von ihren Leiden befreit. Dieser zuversichtliche Glaube findet sich fast in allen späteren Verzeichnissen ausgedrückt. Er ist eine Erweiterung der mittelalterlichen Anschauung von der Sonntagsruhe der armen Seelen und zugleich eine Folgerung aus der Meinung, dafs die letzteren dem Mefsopfer beiwohnen[3].

Die Zusicherung, dafs durch jede Messe eine Seele aus dem Fegfeuer befreit und ein Sünder bekehrt wird, ist eine Übertreibung des wohlbegründeten Glaubens an den Nutzen der Messe für die Lebenden und Verstorbenen. Diese Meinung geht bis ins 13. Jahrhundert zurück und wird auf Papst Gregor zurückgeführt[4], bei welchem

---

[1] Siehe oben S. 34.

[2] Zusatz zur deutschen Mefspredigt bei *Wackernagel* S. 76: ‚Und keme ein engel von dem himel. Und sprech zuo der mensch eim dc zuo der messe wc ich wil dir geben tusent mark goldes dc du nit teil habest an der einigen messe da du bi gewesen bist. Die tusent mark und noch dar zuo alle die welt die sol der mensch nit nemen für die gnad diu im von der einen messe wirt.'

[3] Siehe unten Abschnitt 8.

[4] Im Clm. 4623, Bl. 74 steht folgender Eintrag: ‚*Gregorius* de sacramento altaris: O quantum donum, quam mirificum bonum, quia nunquam celebrantur divina mysteria, uel ibi occurrantur duo uirtuosa opera, uidelicet unius peccatoris conuersio

sich jedoch eine Stelle dieses oder ähnlichen Inhaltes nicht findet. Im 15. Jahrhundert wurde der Satz bestritten[1].

Die Meinung, dafs Speise und Trank gedeihlicher bekommen, wenn man eine Messe gehört hat, wurde, wie oben erwähnt, selbst von Theologen als ein ‚frommer Glaube' geachtet. Man könnte sie vielleicht aus der Anschauung herleiten, dafs die Anhörung der Messe das ganze Tagewerk heiligt und fördert und dem Leibe wie der Seele nützt; indessen lassen sich auch geschichtliche Anknüpfungspunkte finden. Sie hängt offenbar mit der alten Forderung, die Messe nüchtern zu hören, zusammen. Diese Forderung ist aber wiederum der Ausdruck der innigen Gemeinschaft des Volkes mit dem Priester im heiligen Opfer und eine Erinnerung an die Zeit, in welcher die Gläubigen bei feierlichen Messen auch kommunizierten. Der hl. Walaricus (622) schilt seine leiblichen Brüder, weil sie vor der Messe getrunken hatten[2]. Im Poenitentiale Cummeans wird die Erteilung des osculum pacis an einen Menschen, welcher vorher gegessen hat, untersagt[3], und das Poenitentiale Mediolanense bestraft die Teilnahme an der Messe nach Genufs der Mahlzeit mit dreitägigem Fasten bei Wasser und Brot[4]. Nach den Capitula des Bischofs Theodulf von Orleans († 821) sollen die Priester das Volk ermahnen, vor Beendigung des feierlichen Hochamtes an Sonn- und Festtagen keine Speise zu sich zu nehmen[5]. Der Grund dieses Verbotes war aber weniger die Würde des heiligen

siue unius anime a penis liberacio.' In dem oben erwähnten Zusatz zu der Mefspredigt bei *Wackernagel* S. 77 wird diese Meinung dem hl. Augustinus zugeschrieben: ‚Es sprichet Sant Augustinus O wel ein wunderlichiu gab von der erbarmherzkeit gottes ist disiu dc niemer die heilikeit gottes inder heiligen messe begangen oder vollbracht wirt, da beschehen zwei tugenlichiu oder kräftigiu werk gottes. Dc ein ist eines sünders bekerd von sinen sünden. Dc ander ist erloesung einer sele zedem minsten von dem fegfiur.' [1] Siehe unten Abschnitt 10.

[2] Vita s. Walarici bei *Mabillon*, Acta SS. O. B. II, 83: ‚Admiror cur ante missarum solemnia bibere praesumpsistis.'

[3] Excarpsus Cummeani XIV, 17, bei *Schmitz* II, 642: ‚. . . qui prius manducat, ad hoc osculum non permittitur.'

[4] *Schmitz* I, 814: ‚Si quis pransus missae interfuit, poenitens erit dies tres in pane et aqua.'

[5] c. 46; *M.* CV, 206: ‚Admonendus est populus, ut ante publicum peractum officium ad cibum non accedat.' An Fasttagen sollen die Gläubigen erst nach Beendigung des ‚officium vespertinum' essen (ebd. c. 39, p. 204). Diese Bestimmung ist in das Dekret (c. 50 de cons. D. 1) aufgenommen und wurde auch für das Gebot der Nüchternheit geltend gemacht. Siehe oben S. 22.

Opfers, als vielmehr die berechtigte Besorgnis, dafs sich viele vor der Messe schon durch Unmäfsigkeit versündigen könnten. Denn viele hörten — wie vorher geklagt wird — in der Frühe nur Privatmessen und gaben sich dann den ganzen Tag hindurch Schmausereien und Trinkgelagen hin[1]. Es wäre sonst unverständlich, weshalb in den fast gleichzeitigen Zusätzen zu den Kapiteln Theodulfs auch denjenigen Enthaltung von Speise und Trank bis zur Beendigung des Hauptgottesdienstes auferlegt wird, welche schon vorher eine Messe gehört hatten[2]. Noch deutlicher drückt Bischof Burchard von Worms den Zweck jener Bestimmung aus. Er übernimmt zwar die Stellen aus dem 45. und 46. Kapitel Theodulfs, aber er bedroht in seinem ‚Corrector' nur diejenigen mit Strafen, welche im Zustand der Sättigung und Trunkenheit von dem Priester das osculum pacis verlangen[3]. Das Verbot des Genusses von Speise und Trank vor der Messe erhielt sonach im Laufe der Zeit die Bedeutung eines Vorbeugungsmittels gegen Unmäfsigkeit und gegen die aus dem Wirtshausbesuche vor dem Gottesdienste entspringende Versäumnis von Messe und Predigt. In diesem Sinne versteht es das weitverbreitete ‚Manuale curatorum' Surgants[4], in welchem diejenigen, welche an Sonn- und Feiertagen in Wirtshäusern vor der Messe essen und dadurch Predigt und Messe in ihrer Pfarrei versäumen, von der Kommunion ausgeschlossen werden. Hie und da drängt sich aber immer noch der Gedanke vor, dafs die Gläubigen ebenso wie der Priester bei der Messe nüchtern sein müssen, weil sie mit ihm das heilige Opfer darbringen[5].

[1] c. 45, p. 205.

[2] Daselbst p. 208: ‚. . . ut nulli extra parvulos et infirmos, licet missam auditam habeant, in civitatibus quam in parochiis edere et bibere praesumant ante publicum peractum officium.'

[3] Decreti lib. II, 44; *M.* CXL, 635. Corrector *Burchardi* (Decreti lib. XIX) c. 131, herausgegeb. von *Wasserschleben,* Die Bufsordnungen S. 656 (dessen Ausgabe der *M.*schen vorzuziehen ist): ‚Fecisti quod quidam facere solent: post prandium vadunt ad missam et ipsi saturi et vinolenti a sacerdote proprio [pro populo] offerente signum pacis accipere praesumunt. Si fecisti, tres dies in pane et aqua peniteas.' Vgl. auch das Poenitentiale ecclesiar. German. c. 142 bei *Schmitz* II, 440.

[4] Lib. II, 15, p. 99: ‚Qui dominicis diebus in tabernis seu zunfftis aut stubis comedunt ante missam negligentes sermonem et missam in parochia sua.'

[5] Die vom Kardinal Nikolaus von Kues 1453 gehaltene Synode von Brixen ordnet folgende Publikation an (*Bickell* p. 35): ‚Sicut enim celebrans debet esse ieiunus, ita et audientes, quia, ut canon dicit, simul cum ipso sacerdote hostiam offerunt. Quare tabernariis et coquis inhibeatur, ne non necessitatis [causa] vendant ante

War nun Essen und Trinken vor der Messe verboten, so konnte es kein wirksameres Mittel zur Durchsetzung dieses Verbotes geben, als die Verbreitung der Meinung, daſs Speise und Trank besser bekommen, wenn sie nach der Anhörung der Messe genommen werden. Darin liegt sonach die Zusicherung einer irdischen Belohnung für diejenigen, welche das kirchliche Verbot treulich beobachteten. Eine Predigt über die Meſsfrüchte knüpft darum unmittelbar an den Satz, daſs demjenigen, der die Messe gehört hat, Speise und Trank besser gedeihen, die Bemerkung an: ‚Die Gewohnheit, nicht vor der Messe zu essen, ist daher löblich.‘[1] Der Prediger irrte allerdings in seiner Auffassung über den ursächlichen Zusammenhang dieser Gewohnheit mit der Meinung über die hier in Rede stehende Wirkung der Messe.

Der Satz, daſs der Mensch während der Anhörung der Messe nicht altert, steht weder bei Ambrosius noch bei Augustinus; er ist den mittelalterlichen Vorstellungen von den Wirkungen des Lebensbaumes[2] und des Mannas in der Wüste[3] entsprungen, wie das ausdrücklich in einer Formel hervorgehoben wird. Auch die sinnliche Auffassung der Verheiſsungen des Heilandes über die Wirkungen der Eucharistie mögen zur Bildung dieser Meinung beigetragen haben.

Unter den Verheiſsungen der ‚Meſsfrüchte‘ nimmt die Sicherung des Empfanges der Sterbesakramente eine hervorragende Stelle ein. Für den gläubigen Katholiken bedeutet der letztere ein groſses Glück und die Bürgschaft der Hoffnungen auf die Seligkeit des Himmels, während der plötzliche Tod als das schlimmste Unglück betrachtet wird. Darum finden sich in dem reichen Schatze mittelalterlicher Gebete so viele, an deren frommen Gebrauch die Bewahrung vor einem plötzlichen Tode, die Sicherung der Sterbesakramente, die vorgängige Meldung des letzten Stündleins und der Beistand Christi und der Gottesmutter im Todeskampfe geknüpft wurden. Auch die Anhörung der Messe galt als zuverlässiges Mittel, sich die Sakramente auf dem Sterbebette zu sichern. Anfangs ging die Hoffnung nicht so weit: man glaubte nur, daſs die Erinnerung an die fleiſsige Anhörung

finem misse esculenta et poculenta.‘ Unter ‚canon‘ ist der Meſskanon zu verstehen, in welchem die Gläubigen auch als offerentes bezeichnet werden.

[1] Clm. 3807, Bl. 295.

[2] Vgl. *Kampers*, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi (Köln 1897) S. 87 ff., und Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II², 61.

[3] Exod. 16, 14. Sap. 16, 20.

der Messe auf dem Sterbebette Stärkung und Trost gewähren müsse[1]. Daraus folgerte man bald die sichere Erwartung des Empfanges des Leibes und Blutes Christi, und endlich versprach man sich an Stelle der sakramentalen Gegenwart des Herrn oder zugleich mit derselben die sinnfällige Erscheinung Christi, seiner Mutter und seiner Heiligen. ‚Wenn du an dem Tage, an welchem du Messe gehört hast, sterben solltest,' heifst es in der oben erwähnten Predigt, ‚so wird Christus zugegen sein und dir beistehen, so wie du bei ihm warst, indem du Messe hörtest; denn „mit dem Mafse, mit welchem ihr messet, soll euch wieder gemessen werden"' (Luk. 6, 38)[2]. ‚An dem Tage, an welchem der Mensch die Messe hört, wird er eines plötzlichen oder bösen Todes nicht sterben. Und wenn er ohne Kommunion hinübergeht, wird er als mit der Kommunion versehen betrachtet werden. Und seine Seele wird nicht zur Hölle verdammt werden.'[3] Ja ein Sünder, der an dem Tage, an welchem er andächtig Messe gehört hat, in Reue über seine Sünden stirbt, wird von Gott so beurteilt, als ob er die Sakramente der Kirche empfangen hätte[4]. ‚An jenem Tage stirbt er', versichern die Mefsfrüchte einer St. Galler Handschrift, ‚keines plötzlichen Todes, und wenn er stirbt, gehört er zur Zahl der Auserwählten.'[5] Die Sicherung der Sterbesakramente

---

[1] Siehe oben S. 41. In dem ältesten deutschen Lehrgedicht über die Messe heifst es Vers 79—90 bei *Kelle,* Speculum ecclesiae S. 146:

> Ez ist umbe misse also gewant.
> si machete unser herre selbe der heilant.
> mit simme heil. sinne.
> un̄ machete ŏch darinne.
> sinen heren lichenamen unde sin vil heil. plŏt.
> von div ist div misse vil gŏt.
> un̄ spricht ŏch durch sin selbes munt.
> swer zŏ der misse chumet.
> mit andahtlichen mŏte.
> si wirt ime wol zegŏte.
> begriffet in des tages der tôt.
> div misse hilfet ime uzzer nôt.'

[2] Clm. 3807, Bl. 295. [3] *Scheurl* a. a. O. CFrk. 101, Bl. 201.

[4] *Scheurl* a. a. O.: ‚Augustinus: Peccator qui interest misse deuote, si eodem die moriatur contritus de criminibus, omnia ecclesiastica sacramenta censetur obtinuisse.'

[5] Siehe oben S. 45.

durch eifriges und frommes Hören der Messe wurde allgemein angenommen; man erzählte sogar Fälle, in welchen der Empfang derselben in wunderbarer Weise vermittelt ward[1]. Nach einer Vision der seligen Mechthildis, in welcher sich der Volksglaube widerspiegelt, werden der Seele im Sterben so viele Heilige entgegenkommen, als sie im Leben Messen gehört hat[2].

Für den Satz, dafs der Mensch, welcher Messe gehört und an diesem Tage ohne den Empfang der Sakramente, aber reuigen Herzens stirbt, von Gott als mit den Gnadenmitteln der Kirche versehen betrachtet werde, beruft sich der Minorit Bernardinus de Bustis auf Augustinus und zitiert den c. ‚quia passus' de cons. D. 2 (c. 36 de cons. D. 2). Dieses Zitat beleuchtet in trefflicher Weise die skrupellose Methode, mit welcher man sogenannte fromme Meinungen durch angesehene Autoritäten zu stützen suchte. Der zitierte Kanon stammt, wenigstens im Schlufsteile, auf welchen es hier ankommt, nicht von Augustinus; er wird jedoch in den älteren Ausgaben des Dekretes als augustinisch bezeichnet. Das ist aber nebensächlich. Der Kanon besagt nun durchaus nicht das, wofür er als Zeugnis angerufen wird. ‚Es ist nicht zu bezweifeln', heifst es darin, ‚dafs jeder Gläubige des Leibes und Blutes des Herrn teilhaftig werde, wenn er in der Taufe ein Glied Christi wird, und er wird der Gemeinschaft dieses Brotes und Kelches nicht entfremdet, auch wenn er in der Einheit mit dem Leibe Christi stirbt, bevor er jenes Brot ifst und jenen Kelch trinkt.'[3] Der Sinn ist klar: wer als Glied der Kirche in der Einheit mit Christus

[1] *Herolt*, Liber disciplui c. 26: ‚Quidam habens devotionem magnam in sacramento altaris omni die si aliquo modo potuit integram missam audivit. Cum mori deberet et propter vomitum communicare non posset et de hoc multum dolens petiit sibi latus suum lavari et in panno mundissimo corpus Christi supponi. Quo facto pannus paulatim corpori Christi cessit et mox, ut corpus Christi nudam carnem illius hominis tetigit, usque ad cor cunctis videntibus penetravit.'

[2] *Mechthildis*, Liber special. grat. III, 19, p. 222: ‚Dixit etiam Dominus: Dico tibi: qui missam devote et studiose audierit, in extremis eius tot nobiles sanctorum meorum personas in eius consolationem et defensionem ad animam eius cum honore deducendam sibi transmittam, quot missas in terris transivit.'

[3] c. 36 de cons. D. 2: ‚Nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis et sanguinis Dominici fieri participem, quando in baptismate membrum efficitur Christi, nec alineari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc seculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat. Sacramenti quippe illius participatione ac beneficio non privatur, quando in se hoc, quod illud sacramentum significat, invenit.'

stirbt, hat Anteil am Leibe und Blute des Herrn, auch wenn er ohne den Empfang des sakramentalen Leibes und Blutes desselben hinübergeht. Nicht die Anhörung der Messe, von welcher hier nicht die Rede ist, sondern die Tatsache der Gemeinschaft mit Christus gewährt dem Menschen die geistige Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn.

Die Empfehlung des Messehörens für Frauen, die sich in gesegneten Umständen befinden, kann kaum auffallen. Die Kirche suchte durch Gebete und Segnungen den Frauen die schwere Stunde zu erleichtern und bot auch besondere Meſsformulare für Frauen, welche der Geburt entgegensahen[1]. Darum betrachtete man die Anhörung der Messe als die Sicherung einer leichten Entbindung. Das steht in den meisten ‚Meſsfrüchten'. Das Kölner Büchlein fügt hinzu, daſs es besser sei, auf die Kraft der Messe zu hoffen, als auf abergläubische Praktiken[2]. Die wiederholt genannte Predigt über die Meſsfrüchte empfiehlt den Frauen dringend, fleiſsig die Messe zu hören, um sich des Beistandes Gottes und der heiligen Jungfrau zu versichern; das sei nützlicher, als die abergläubischen Mittel der alten Weiber anzuwenden[3]. Warum man gerade hier Beda als Autorität anrief, wird sich mit Sicherheit kaum feststellen lassen. Ein dem Gedanken dieser Meſsfrucht gleicher oder ähnlicher Satz findet sich unseres Wissens bei Beda nicht. Wie es scheint, wurde Beda als Autorität für jenen Satz genannt, weil ein unter seinem Namen gehendens, weitverbreitetes Schriftchen sich mit der Entstehung und Ausbildung des Fötus im Mutterleibe beschäftigt[4].

‚Wer andächtig Messe hört, fällt während dieser Zeit nicht in schwere Sünden, und die etwaigen läſslichen Sünden werden ihm verziehen.'[5] Das unterliegt — unter den notwendigen Voraussetzungen —

---

[1] So das Passauer Missale vom Jahre 1552 Bl. 355.

[2] Siehe oben S. 57.

[3] Clm. 3807, Bl. 295: ‚Decimus fructus secundum Bedam: mulier pregnans que interest misse deuote, si contingit eam eodem die parere, sperandum est quod deus letificabit eam in partu et angeli custodiunt sollicite mulierem cum partu. Et mulier pregnans debet deuote inuocare beatam uirginem Mariam et matrem Christi, quod impetret sibi a filio, ut, sicut ipsa letificata fuit, quando peperit filium suum, ei sic feliciter succedat. Et non debet credere in literis, que nominantur ‚longitudo Christi", et in supersticione uetularum circa parturientes.'

[4] ‚De nativitate infantium libellus' bei *M.* XC, 959. 960. Das Schriftchen gehört *Beda* nicht an, ebensowenig die ‚IV libri elementorum philosophiae', in deren 4. Buche von der Zeugung und Schwangerschaft gehandelt wird (*M.* XC, 1170. 1171).

[5] Siehe oben S. 44.

keinem Zweifel. Man konnte sich dafür mit Recht auf eine im Dekret stehende pseudo-augustinische Stelle berufen, in welcher die tägliche Zelebration der Messe mit den täglichen Sünden der Menschen begründet wird [1]. In einigen Formeln wird noch als Gnade des Messehörens die Verzeihung der ‚iuramenta ignorata‘ oder ‚periuria ignorata‘ angegeben [2]. Das sind die unbewufsten Falscheide, bei welchen Schwörende unwissentlich Falsches als wahr bekräftigen. Die mittelalterlichen Kanonisten waren nicht ganz einig in der Qualifizierung dieser Falscheide. Während Raymund solche Eide, bei welchen die Schwörenden die notwendige Sorgfalt zur Ermittlung der Wahrheit aufgewendet haben, für läfsliche Sünden erachtet, hält die Summa Astexani dieselben für völlig schuldfrei. Falscheide, welche aus einer Nichtbeachtung der notwendigen Sorgfalt hervorgehen, erachtet die zuletzt genannte Summa für läfsliche Sünden, während Raymund die aus der ‚ignorantia iuris vel facti crassa vel supina‘ hervorgehenden Falscheide, vor deren Leistung also nicht das Notwendige geschehen ist, um die Wahrheit nach Möglichkeit zu ermitteln, als schwere Sünden ansieht [3]. Die bei solchen Eiden verwirkte Schuld soll nach der Meinung vieler durch das andächtige Messehören vergeben werden, ebenso auch die Schuld der zahlreichen unüberlegten, leichtfertigen Schwüre im Verkehr und im Handel [4], welche Bruder Berthold als eine schlimme Gewohnheit des Volkes bekämpft [5].

Noch weiter geht die Zusicherung, dafs schon der blofse Vorsatz, am nächsten Tage auch die Messe zu hören, hinreichend sei, die bis dahin vorkommenden läfslichen Sünden zu tilgen [6]. Dafür fehlt jede auch nur scheinbare Begründung. Ebenso gewagt ist die andere Behauptung, dafs Gott zuweilen einem Todsünder, welcher die

---

[1] c. 72 de consecr. D. 2: ‚Iteratur autem quotidie haec oblatio, licet Christus semel passus sit, quia quotidie peccamus. . .‘

[2] Siehe oben S. 57.

[3] Summa *Raymundi* lib. I, tit. 9, § 3, Veronae 1744, p. 82: ‚Primus modus est, cum quis fallitur, putat, credit verum esse quod falsum est, et temere et indiscrete iurat. . . Primum periurium est peccatum, sed veniale, si adhibuit diligentiam, quam debuit; si vero ignorantia iuris vel facti crassa vel supina, mortale est.‘ Summa *Astexani* I, 19.

[4] ‚Iuramenta sine deliberacione animi delentur‘, in CSG. 418, p. 286. Über diese Eide s. Summa *Astexani* a. a. O. Sie wurden je nach dem Grade der Achtsamkeit oder der Unachtsamkeit als mehr oder minder grofse läfsliche Sünden betrachtet.

[5] Predigten I, 266. Berthold urteilt darüber strenge.

[6] Siehe oben S. 45.

Messe hört, noch vor Ende der Messe die Todsünden erläſst[1]. Das wäre nur unter bestimmten Voraussetzungen, die hierbei nicht vorgesehen sind, möglich.

Ein groſses Gewicht wird in den ‚Meſsfrüchten' auf die irdischen Segnungen der Messe gelegt. In der schon genannten Grazer Predigtsammlung wird die Bereicherung an irdischem Gut unter den Momenten aufgeführt, mit welchen man die Anhörung der Messe empfehlen solle[2]. Ein anderer Prediger meint, daſs man bei festem Glauben durch Anhörung der Messe mehr erwerben könne als durch die Arbeit eines ganzen Tages[3]. Man gab sich der Hoffnung hin, daſs das andächtige Messehören den Lebensunterhalt sichere und den Wohlstand fördere. Das versprechen die späteren ‚Meſsfrüchte' dem andächtigen Messehörer als bestimmt zu erwartenden Lohn. ‚Überdies wird er an jenem Tage' — fügt die wiederholt erwähnte Predigt hinzu[4] — ‚Glück haben in der Arbeit, im Gebet, im Kauf, auf der Reise, und Gott stärkt ihn an Leib und Seele, und er wird das Notwendige für sein Leben haben.' Diese allgemein verbreitete, auch von Erasmus von Rotterdam[5] mit einer tadelnden Bemerkung erwähnte Ansicht floſs im Grunde genommen aus der altchristlichen Überzeugung von der Wirksamkeit des Bittgebetes. Sie war nur darum abergläubisch, weil sie jene irdischen Vorteile als unmittelbare und unbedingt eintretende Folge des Aktes

---

[1] Clm. 3807, Bl. 294: ‚qui in peccatis mortalibus est et audit missam et presens est, quando corpus Christi ymolatur in altari, quandoque ante finem misse deus recipit eum in gracia indulgendo sibi omnia peccata sua mortalia.' Der Prediger erinnert dabei an Maria Magdalena. Nur im CSG. 418, p. 286 findet sich die noch weiter gehende Meinung, daſs ein solcher Mensch zur Zahl der Auserwählten gehören würde, wenn er inzwischen stürbe.

[2] CGraec. 730, Bl. 189a.

[3] CFl. 347, Bl. 137b: ‚Nec per hoc habeat quis, si missam audiat, quod in suis negociis se negligat. Immo, si habet fidem fortem, audiendo missam plus proficiet quam si totam diem laborasset.'

[4] Clm. 3807, Bl. 295.

[5] *Erasmi* Colloquia familiaria, Lipsiae 1736, p. 84. 85: ‚E. Sed sunt qui se non credant esse christianos, nisi quotidie missam, ut appellant, audierint. G. Horum institutum equidem non damno, praesertim in his, qui abundant otio, quive totos dies occupantur profanis negotiis. Tantum illos non approbo, qui superstitiose sibi persuaserunt, diem fore parum faustum, nisi fuerint eum auspicati a missa; et statim a sacro se conferunt vel ad negotiationem vel ad praedam vel ad aulam, ubi si, quod per fas nefasque gerunt, successerit, missae imputant. E. Suntne qui sic desipiant? G. Magna pars hominum.'

des Messehörens betrachtete und erwartete. Mit Vorliebe bediente man sich zur Begründung dieser Erwartung der Erzählung von den Geschicken zweier Schuhmacher: der eine hörte täglich die Messe, während der andere sie verachtete; jener hatte trotz seiner zahlreichen Familie sein reichliches Auskommen; dieser, der nur sich und seine Frau zu ernähren hatte, mufste trotz seines Fleifses darben. Erst als er dem Beispiele seines ihn mahnenden Freundes folgte, kam er in bessere Verhältnisse [1].

Wie wirksam die Messe gegen Gefahren an Leib und Leben, zu Wasser und zu Lande, sich erweist, ist nach Papst Gregors Vorgange unzähligemal dargelegt worden. Das Messehören schützt vor einem plötzlichen Tode, es sichert gegen Erblindung und vereitelt die Anschläge feindseliger Menschen. Die Sicherung gegen Erblindung wurde insbesondere dem Anblicke der konsekrierten Hostie zugeschrieben [2]. Um diese Wirkungen zu beweisen, erzählten die Prediger wunderbare Vorfälle. Einer derselben ist der durch Schillers Ballade allgemein bekannt gewordene ‚Gang nach dem Eisenhammer', welcher den Schutz des Messehörens gegen Feinde ebenso rührend wie unwiderlegbar beweist [3]. Ein anderes, von Bernardinus de Bustis angeführtes Beispiel berichtet, wie von drei Reisenden zwei durch e i n e n Schufs getötet werden, während der dritte unversehrt bleibt, weil er am Morgen vor Antritt der Reise eine Messe gehört hatte [4].

Weil die Früchte der Messe so kräftig und segensreich sind, darf sich der Mensch ihrer nicht ohne Strafe entäufsern. Das erfuhr ein

---

[1] Vgl. *Herolt,* Liber discipuli, de precepto III, und *Hollen,* Preceptorium Bl. 75. Die Erzählung stammt aus der Vita Iohannis Eleemosynarii c. 47 in *Rosweydi* Vitae Patrum bei *M.* LXXIII, 378. Hier sind beide Schuster Kleriker; der fromme wird zum Lohne schliefslich von Johannes zum Priester geweiht. Das verschweigt die spätere Fassung natürlich. Aufserdem ist in der genannten Vita nicht die Rede vom Anhören der Messe, sondern vom Besuche des Gottesdienstes überhaupt. Eine andere Legende im Speculum exemplorum IX, 146 erzählt, wie der Heiland selbst einem reichen Manne befohlen habe, einen frommen Arbeiter, welcher im Auftrag dieses Mannes die Kirche besuchen mufste, sehr reichlich zu belohnen.

[2] CFrk. 101, Bl. 201'. *Scheurl:* ‚Videntibus corpus Christi illo die lumen oculorum conservatur et omnia periuria ignorata ei remittuntur.' Über die angeblichen Wirkungen des Anblickes der heiligen Hostie s. unten Abschnitt 3.

[3] Vgl. *Hollen,* Sermones dominicales II, 41; *Herolt,* Sermo de sanctis 48; Biga salutis Sermo 79; auch *Mussafia* III, 39. 43.

[4] *B. de Bustis,* Rosarium Bl. 141.

junger Mann in einem traurigen Verhängnisse[1]. Ein Ritter war in seiner Melancholie von Selbstmordgedanken gequält; von diesen befreite ihn die tägliche Anhörung der Messe, die er sich auf den Rat seines Beichtvaters zur Gewohnheit machte. Eines Tages hielt ihn ein in Gesellschaft anderer unternommener Ausritt in den Wald von der Anhörung der Messe ab. Mitten im Walde überfallen ihn wieder die schwarzen Gedanken; er beklagt, keine Messe gehört zu haben, und fragt, wer eine gehört hat, und ob man sie ihm gegen seinen schmucken Zelter überlassen wolle. Ein junger Mann erklärt sich bereit; er gibt die Meſsfrüchte, nimmt den Zelter, der Ritter wird wieder froh und heiter, und der Jüngling — erhenkt sich. So wird die Miſsachtung der Segnungen der Messe gestraft.

In den ‚Meſsfrüchten' sind Wahrheiten und Irrtümer, wohlbegründete Hoffnungen und törichte Erwartungen, fromme Meinungen und gefährlicher Aberglaube bunt durcheinander geworfen. Darum konnten jene Formeln minder gebildete Kleriker und Laien um so leichter irreführen und zu falschen, dem sittlichen Leben und Streben nachteiligen Anschauungen verleiten. Allerdings wird die Gewinnung der Meſsfrüchte von der Andacht der Hörer und auch wohl von dem Gnadenzustande derselben abhängig gemacht; aber diese Forderungen treten zurück vor der Sicherheit, mit welcher die Wirkungen der Messe in Aussicht gestellt wurden. Das Volk konnte darum leicht zu der Ansicht verleitet werden, daſs der bloſse Akt des Hörens der Messe den Menschen mit unausbleiblicher Gewiſsheit in den Genuſs der verheiſsenen und erwünschten Frucht der Messe setze. Welchen Einfluſs dies auf das sittliche Leben und Streben haben konnte, braucht kaum weiter ausgeführt zu werden. Denn die feste Zusicherung der Gnaden der Sündenvergebung, des Empfanges der Gnadenmittel der Kirche am Ende des Lebens, der Bewahrung vor jähem Tode u. s. f. war geeignet, in falsche Sicherheit zu wiegen und den sittlichen Ernst in der Arbeit an dem eigenen Seelenheile zu schwächen. So wurde das Opfer der Messe infolge der aufdringlichen, übertriebenen und unwahren Schilderungen seines Nutzens für geistliche und leibliche Notstände in den Augen vieler von seiner Erhabenheit zu einem bloſsen Rettungsmittel aus

[1] Der beschlossen gart II, 295.

Not und Krankheit herabgewürdigt. Bei diesen Übertreibungen setzten Luther und seine Anhänger ein, um unter Entstellungen die Messe in den Augen des Volkes verächtlich und als ein wohlfeiles Hilfsmittel in allen Gefahren und Anliegen lächerlich zu machen[1].

[1] Vgl. *Naogeorgios* (Thomas Kirchmair), Regnum Papisticum c. 6:

‚Sein disz nit auszerlesne Leüt,
Die glauben das zu keiner zeit
Sie jrgend kein unfal mög anrüren.
Wan sie des tags ein Messe hören. . .
Die mesz den Himel öffnen thut,
Erlöszt ausz heisser hellen glut.
Die mesz die kranken macht gesund,
All seüch abweichen musz zur stund.
Die mesz vergibt all schuld und pein,
Macht uns von grossen sünden rein. . .
Die mesz den wein helt stets in hut,
Macht Trauben an den stöcken gut.
Die mesz hilft oft den Jägern jagen,
Das sie vil fahen in den hagen. . .
Die mesz hilfft in der geburt den weiben,
Lindert den schmertz an jren Leiben. . .
Die mesz macht das die hunde bellen,
Verjagt den Wolff von den schaffstellen‘ u. s. f.

Dritter Abschnitt.

Mifsbräuche und Aberglaube.

Während heute die zweimalige Zelebration der Messe durch einen Priester eine seltene, nur durch Notstände veranlafste Ausnahme bildet, war durch mehrere Jahrhunderte des Mittelalters die mehrmalige Zelebration die Regel[1]. Vom 9. bis zum 11. Jahrhundert lasen die Priester in Deutschland eine, zwei, drei, ja noch mehr Messen täglich, wie es das Bedürfnis der Gläubigen forderte und die private Andacht rätlich erscheinen liefs. Je höher das Volk den Wert der Messe schätzte, um so öfter wünschte es sich die Früchte derselben zu eigen zu machen: daher brachte es Opfer an Geld oder Naturalien zum Altare und bat um die Darbringung des heiligen Opfers für seine mannigfaltigen Anliegen. Walafrid Strabo begründet mit besonderem Nachdruck die wiederholte Zelebration mit dem Hinweise auf die Bedürfnisse der Gläubigen und auf die Notwendigkeit der Persolvierung der gewünschten Votivmessen, deren Formulare sich zu seiner Zeit beträchtlich vermehrten[2].

Das Dekret der Synode von Seligenstadt (1022)[3], welches keinem Priester gestattet, mehr als drei Messen täglich zu lesen, bezeichnet

---

[1] Von einer eingehenden geschichtlichen Darstellung der Bination wird hier abgesehen; wir verweisen auf *Roensch,* Die Bination, in Archiv für Kirchenrecht LXXVII, 43ff., wo auch die Literatur verzeichnet ist.

[2] De exordiis et incrementis etc. c. 21. 22, p. 51. 52. Es ist nicht zutreffend, wenn *Link* S. 96ff. die schrankenlose Bination vom Jahre 1000 ab beginnen läfst, und noch weniger, wenn er die angebliche Furcht vor dem Weltuntergange (vgl. *Beissel* in Stimmen aus Maria-Laach XLVIII, 469—484) als Grund für die zahlreichen Stiftungen von Messen u. s. w. angibt. Diese Furcht gehört in das Gebiet der Erfindungen. Vor der Synode von Seligenstadt wurden mehr als drei Messen täglich von einem Priester gelesen.

[3] Kan. 5, bei *Hartzheim* III, 56.

die erste Beschränkung der willkürlichen Wiederholung der Messe. Vom 12. Jahrhundert ab ging aber die kirchliche Gesetzgebung[1] noch weiter: sie erklärte eine Messe für genügend und gestattete nur in der ‚causa necessitatis' eine zweite. Ihr Ziel war unverkennbar die Beschränkung der Bination auf die dringendsten Fälle der Notwendigkeit. Es hat aber Jahrhunderte gedauert, ehe sie dieses Ziel erreichte. Denn die Interpretationskunst der Kanonisten, die Ansprüche des Volkes und die Interessen des Klerus förderten gleichmäſsig eine laxe Auffassung der kirchlichen Bestimmungen und eine tunlichst weite Ausdehnung der ‚causa necessitatis'. Führte die Glosse zu den Dekretalien schon neben der ‚causa necessitatis' die ‚causa honestatis vel utilitatis'[2] als Grund zur Bination ein, so konstruierten spätere Kanonisten noch andere Fälle, in welchen eine zweite Messe gestattet sein sollte. Allmählich bildete sich die Regel, daſs man — abgesehen von den Weihnachtsmessen — die Bination für erlaubt hielt, wenn ein Begräbnis abzuhalten, ein Kranker zu versehen war, wenn Wallfahrer eintrafen, wenn ein vornehmer Herr eine Messe wünschte und wenn ein Brautpaar eingesegnet werden sollte[3]. Daneben galt die Bination für die Geistlichen, welche mehrere Kirchen zu versorgen hatten, als Pflicht. Letzteres war nichts Seltenes. Im Elsaſs herrschte um das Jahr 1200 ein solcher Priestermangel, daſs viele Geistliche bis vier Ortschaften zu versehen hatten. Diese binierten fast täglich und lasen sogar, wenn Begräbnis- oder Brautmessen zu halten waren, noch eine dritte Messe[4].

Dehnte schon die Theorie den Begriff der Notwendigkeit ungebührlich aus, so verstanden es die Praktiker noch besser, die Not-

---

[1] C. 53 de consecr. D. 1; c. 3. 12 X. de celebrat. (3, 41) (Innocenz III. und Honorius III.)

[2] Siehe *Roensch* a. a. O. S. 58. Die Glosse nennt den Todesfall und die Ankunft einer ‚magna persona'.

[3] Vgl. *Duranti* IV, 1, n. 25, Bl. 91; Manipulus curatorum IV, 7. Die Summa Astexani IV, 14 gestattet die Bination sogar bei gewöhnlichen Totenmessen. Im Manipulus wird wenigstens der Fall der ‚magna persona' in Zweifel gestellt.

[4] De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII c. 1; M. G. SS. XVII, 232: ‚Circa annum Domini 1200 sacerdotes in Alsatia pauci fuerunt, et unus in duabus villis vel tribus vel quatuor parvis villis eis missas ad sufficientiam celebravit. Multi enim ex sacerdotibus duas missas quasi cottidie celebraverunt, unam in una villa, alteram in alia, officium vero in tertia dixit, sed si funus vel sponsa vel peregrini affuerunt, tunc missam tertiam celebravit.' Der Manipulus Curatorum IV, 7 spricht auch von dem Priestermangel in Alemannien und in der Provinz Toulouse.

wendigkeit zu finden, wenn ihre Interessen es erforderten. Unangebrachte Nachgiebigkeit und Habsucht, über welche schon im Dekret geklagt wird[1], brachten es zuwege, dafs die Bination ohne Not fast überall geübt wurde. Am schlimmsten scheint das in Frankreich gewesen zu sein. Denn selbst wenn man dem strengen Sittenprediger Petrus Cantor († 1197) nicht in allem trauen will, bleibt noch genug übrig, was dem Klerus zur Unehre und dem Heiligtume zum Schaden gereichte. Der fromme Eiferer fordert daher die Beseitigung ‚der Käuflichkeit und Vielheit der Messen' und führt eine lange Reihe von Gründen an, welche die mehrmalige Zelebration der Messe als unstatthaft und verwerflich erweisen sollen. Dabei mufs er aber doch auch den Fall der ‚necessitas' ausnehmen[2]. Vielleicht weckte diese ernste Stimme die französischen Bischöfe; denn am Beginne des 13. Jahrhunderts verbieten eine Anzahl französischer Synoden die ohne gesetzmäfsigen Grund geübte Bination unter strengen Strafen[3].

Die Mifsbräuche, über welche französische Synoden klagten, fanden sich auch in Deutschland. Auch hier verleitete die laxe Auffassung der Binationsbestimmungen viele Geistliche, die Messen des blofsen Gelderwerbes wegen zu verdoppeln und sich auf entwürdigende und unerlaubte Weise Mefsaufträge zu verschaffen. Erzbischof Walram von Köln bezichtigt Priester der Habsucht bei der Bination[4], und die Synode von Regensburg (1287) klagt, dafs Priester ohne rechtlichen Grund, ‚nur des Gewinnes wegen', zweimal Messe lesen[5]. Um sich Mefsgelder zu verschaffen, legten sie den Pönitenten in der Beichte Messen auf, die sie entgegen den synodalen Verboten selbst lasen[6]. Cäsarius von Heisterbach erzählt von diesen Bufsmessen eine schlimme Geschichte. Ein nicht ungelehrter Pfarrer bei Soest namens Hegennairdus legte einem verheirateten Pönitenten wegen incontinentia in der Quadragesima eine Bufse von 18 Denaren für Messen auf und

---

[1] C. 53 de consecr. D. 1: ‚Qui vero pro pecuniis et adulationibus secularium una die plures praesumunt facere missas, non aestimo evadere damnationem.'

[2] Verbum abbreviatum c. 28; *M.* CCV, 102, c. 29 p. 107.

[3] Die Synoden bei *Roensch* S. 57 ff.

[4] Constitutio (1335) bei *Hartzheim* IV, 434.

[5] *Hartzheim* III, 727; s. auch c. 6 der Synode von Strafsburg (1435) ebd. V, 236.

[6] Synode von Mainz 1233; *Hefele* V², 1028. Im ‚Spiegel des menschlichen Lebens' c. 145 wird über die Pfarrer geklagt: ‚Sy büssent sy in der beicht etlich messen ze lesen das innen das selbig gelt werde.'

einem anderen gleichen Standes unter sonderbarer Motivierung die gleiche wegen continentia in der Fastenzeit. Beide müssen, um die Bufse leisten zu können, Getreide verkaufen; auf dem Wege zum Markte treffen sie sich und tauschen ihre Erfahrungen aus. Sie verklagen den Pfarrer und erlangen auch dessen Bestrafung[1]; aber die Strafe konnte die Verachtung nicht verwischen, mit welcher das Volk diesen gewissenlosen Pfarrer belegte. Zur Zeit des Heisterbacher Mönches wurden in der Kölner Diözese ebenso wie im Elsafs von manchen Geistlichen drei Messen an einem Tage gelesen. Der Cistercienser erzählt einen solchen Fall, der sich an einem Sonntage, auf welchen Laurentius fiel, ereignete, ohne ein Wort des Tadels[2].

Ostdeutsche Synoden beschäftigen sich gar nicht mit der Binationsfrage, dagegen um so öfter die westdeutschen. Nachdem schon die Kölner Synode von 1279 die unberechtigte Bination unter Strafe der Exkommunikation verboten hatte[3], mufste Erzbischof Walram 1335 doch wiederum klagen[4], dafs Habsucht manche Geistliche zur Übertretung der kanonischen Vorschriften verleite, und dafs Pfarrer Hilfspriester ablehnen, um allein deren Bezüge aus den Messen zu geniefsen, ja dafs einige sich durch förmliche Verträge zur Persolvierung von zwei Messen täglich oder je am zweiten Tage verpflichten. Auch eine Trierer Synode von 1227[5] dringt auf Einschränkung der Bination in die kanonischen Grenzen. In derselben Richtung gehen auch andere Synoden vor[6]. Im allgemeinen werden aber von diesen Synoden die in der Literatur aufgeführten Binationsgründe als berechtigt anerkannt. Trotz dieser Verbote schleppte sich der Mifsbrauch der Bination bis ins 15. Jahrhundert fort. Die Reformsynoden sahen sich daher genötigt, demselben neuerdings entgegenzutreten. So ernst diese Synoden aber auch auf strenge Einhaltung der kirchlichen Bestimmungen drangen[7], vermochten sie doch die laxeren Auffassungen nicht zu beseitigen. Es gebrach eben an festen und übereinstimmenden Normen. Hier glaubte man diese, dort jene Fälle als zur Bination berechtigend

---

[1] Dialog. III, 40; I, 160. [2] Ebd. II, 4; I, 64.
[3] *Hartzheim* III, 662. [4] Ebd. IV, 434.
[5] Ebd. III, 532.
[6] So die Synoden von Lüttich 1287, Utrecht 1293 u. 1310, Cambrai 1300, bei *Hartzheim* III, 692; IV, 17. 170. 73.
[7] Synoden von Würzburg 1446, Bamberg 1481, Brixen 1419, Strafsburg 1435, bei *Hartzheim* V, 339. 630. 236. *Bickell* p. 3.

betrachten zu dürfen. So kam es, dafs die Theologen des 15. Jahrhunderts die ‚necessitas‘ des kanonischen Rechtes ebenso lax interpretierten als ihre Vorgänger im 13. Jahrhundert[1]. Auch Berthold von Chiemsee hält sich noch an diese Schablone[2].

Alle Konzessionen für die Bination setzen voraus, dafs kein zweiter zum Zelebrieren fähiger Priester vorhanden und der Binierende ieiunus sei. Denn für den Fall der Bination war er gehalten, die Ablution der ersten Messe für die zweite aufzubewahren oder einer ehrbaren, nüchternen und enthaltsamen Person zum Genusse zu reichen[3].

Die Darbringung des heiligen Opfers begreift die Kommunion des Priesters in sich. Wer sie unterliefs, wurde wegen schwerer Schuld mit Strafen bedroht. Der 9. Apostolische Kanon[4] betrifft allerdings nicht die Priester, welche in ihrer eigenen Messe nicht kommunizieren, sondern nur jene Bischöfe, Priester und Diakonen, welche bei dem feierlichen Gottesdienste die Kommunion aus irgend einem Grunde nicht nahmen; er wurde aber im ersteren Sinne verstanden und kam in etwas veränderter Fassung in die mittelalterlichen Bufsbücher und Kanonsammlungen[5]. Die Synode von Aachen vom Jahre 789 verbietet unter Berufung auf den erwähnten Apostolischen Kanon dem zelebrierenden Priester die Enthaltung von der Kommunion[6].

---

[1] Vgl. *Rudolf von Liebenegg*, Pastorale, Clm. 4370, Bl. 26:

> ‚Et quandoque due causis celebrantur honestis,
> Una si dicta predignus uenerit hospes
> Aut peregrinantum numerus uel funus honestum.‘

Nikolaus Stör, Officii misse expos. I, 4, c. 5:

> ‚Unus dies missam tantummodo postulat unam,
> Excipitur functus, necessitas, cum peregrinus,
> Infirmus, commeans, Domini natalis et hospes
> Et mulier nubens, dum tempus labitur illi.‘

[2] Tewtsch Rational I, 14.

[3] So bestimmen zahlreiche Synoden, z. B. die Trierer (1227) c. 3; Kölner (1279), Münsterer (1279), bei *Hartzheim* III, 527. 662. 696.

[4] Bei *Hefele* I², 802.

[5] Vgl. Dicta Theodori c. 159; Poenitentiale Theodori V, 10, bei *Schmitz* II, 539. 571. *Burchardi* Decretum III, 79; *M.* CXL. 690.

[6] C. 6, M. G. Legg. I, 55. In den Noten zu *Bona* (I, 15, § 6; t. I, 320) werden die genannten synodalen Bestimmungen fälschlich auf die missa sicca bezogen.

Unter den Visitationsfragen befand sich daher auch die Frage, ob der Priester Messe lese ohne zu kommunizieren [1]. Dieses Vergehens wurde Papst Johannes XII. auf der römischen Synode vom Jahre 963 bezichtigt [2]. Der Grund der Enthaltung von der Kommunion mochte bei manchen Priestern das Gefühl der Unwürdigkeit sein, welches einige sogar zur Unterlassung der Konsekration verleitete [3]. Andere enthielten sich des Genusses der Kommunion, um den Leib und das Blut des Herrn Laien, besonders Frauen, zu reichen. Das wird in einer in die karolingische Zeit fallenden Synode von Rouen streng verboten [4]. Dieser von übel beratener Frömmigkeit und sträflicher Nachgiebigkeit gehegte Mifsbrauch erhielt sich aber noch lange. Wir finden ihn noch im 13. Jahrhundert in der Trierer Diözese. Die 1227 in Trier abgehaltene Synode mufs einschärfen, dafs der zelebrierende Priester den Leib des Herrn selbst geniefse und nicht einem anderen zum Genusse reiche und auch nicht stellvertretend für Kranke nehme [5].

Während am Anfange des 6. Jahrhunderts in Spanien die Priester mancher Landkirchen an Wochentagen nicht immer Messe lasen [6], finden wir dort im 7. Jahrhundert die Sitte, mehrere Messen an einem Tage zu lesen, schon stark verbreitet. Für die Priester, welche an Sonntagen zwei Landkirchen zu versehen haben, wird die Bination von der Synode von Merida (Emerita) im Jahre 666 [7] angeordnet. Manche Priester, welche mehrere Messen lasen, kommunizierten aber nicht in jeder Messe, sondern nur in der letzten. Die 12. Synode von Toledo (681) verbietet dies unter der Strafe einer einjährigen Suspension. Es handelte sich aber nicht um missae siccae; denn aus dem Inhalte des Dekretes ergibt sich, dafs jene Priester in jeder Messe zwar konsekrierten, aber nur einmal kommunizierten [8].

---

[1] *Regino,* De synod. causis. Notit. c. 43, p. 22. [2] *Hefele* IV², 612.

[3] Vgl. c. 7 X. de celebr. missae (III, 41).

[4] Vgl. *Hefele* III², 97 und *Burchardi* Decretum III, 76, p. 689.

[5] C. 3, *Hartzheim* III, 527. *Binterim,* Deutsche Konzilien IV, 486, meint, es handle sich dabei um missae siccae. Das ist nicht der Fall; denn die Konsekration, welche die missa sicca nicht hat, wird hier vorausgesetzt. Wir haben also einen Überrest des von der Synode von Rouen gerügten Mifsbrauches vor uns.

[6] *Hefele* II², 676. [7] C. 19, *Hefele* III², 112.

[8] C. 5, *Hefele* III², 317. Er ist in das Dekret aufgenommen und steht c. 11 de consecr. D. 2.

Eine weitere Verirrung auf diesem Wege führte zur Rezitation der Meſsgebete ohne Opferung, ohne Konsekration und ohne Kommunion. Es ist dies die missa sicca[1]. Wann und wie sie entstanden und in fast allgemeinen Gebrauch gekommen ist, läſst sich nicht feststellen. Man verweist, um ihren Ursprung zu erklären, auf die Schilderungen kirchlicher Bräuche bei Sokrates[2] und auf einen Kanon der afrikanischen Kirche[3]. Aber dort ist die Rede von der missa praesanctificatorum am Karfreitag und hier von Begräbnissen, die, falls die fungierenden Priester nicht mehr nüchtern sind, mit bloſsen Gebeten vollzogen werden sollen. So weit geht also die missa sicca nicht zurück. Auf ihren Ursprung leitet vielleicht der eben erwähnte, von der Synode von Toledo gerügte Miſsbrauch hin. Aus welchen Gründen die spanischen Priester sich der Kommunion bei ihren Messen — mit Ausnahme der letzten — enthielten, verrät das Dekret der Synode nicht. Man darf wohl annehmen, daſs manchen die wiederholte Kommunion an einem Tage Bedenken erregte. Wollte man aber nicht so oft kommunizieren, als man Messe las, so bot sich der Ausweg, daſs man in jeder Messe, in welcher man nicht kommunizieren wollte, auch nicht konsekrierte. Eine Messe ohne Kommunion und Konsekration bedarf aber endlich auch keiner Oblation. So kam man zu einer Form der Messe — wenn man diese Bezeichnung noch gebrauchen darf —, die zwar des Opfercharakters völlig ledig war, die aber immerhin zur Erweckung der Andacht dienen konnte. Die missa sicca wurde in der Folge ein Ersatz für die von der Kirche nicht gern geduldete Bination und kam überall da in stärkere Aufnahme, wo die mehrmalige Zelebration der Messe seltener wurde. Das wird bestätigt durch den Umstand, daſs die trockene Messe sich gerade für jene Fälle erhielt, in welchen nach laxerer Anschauung die Bination gestattet war, nämlich für die Verstorbenen, als Brautmesse, bei Aussegnung von Wöchnerinnen, für Pilgerzüge[4]. Damit war den Bedenken gewissenhafter Geistlichen abgeholfen und zugleich den Bedürfnissen der Gläubigen wenigstens äuſserlich genügt.

[1] Über die sonstigen Namen dieser Messe: missa navalis oder nautica, venatoria oder venatica (Jägermesse), ficta, s. *Ducange* s. v. missa.

[2] Hist. eccl. lib. V, 22; *M.* P. G. LXVII, 638.

[3] Concil. Carthag. III c. 29; *M.* LXXXIV, 192. Auch *Link* beruft sich S. 138 irrtümlich auf diesen Kanon.

[4] Vgl. *Genebrard* c. 30, p. 195 ss.; *Thiers* II, 376 ss.

Wenn das Pontificale des hl. Prudentius von Troyes, aus welchem Martène einzelne Stücke mitteilt, wirklich aus der Zeit dieses im Jahre 861 gestorbenen Bischofs herrührt, so war die missa sicca im 9. Jahrhundert in Frankreich bereits in Übung. Das Pontificale enthält nämlich nach der ‚Messe für einen dem Tode nahen Kranken' Weisungen, wie es zu halten sei, wenn der Kranke nicht — was sonst üblich war — in die Kirche und zur Messe gebracht werden könne. Die Anweisungen beschreiben nun die missa sicca, wie wir sie im 13. Jahrhundert geschildert finden. Der Priester liest, mit der Stola angetan, die Kollekte des Tages, Epistel und Evangelium, die Präfation mit den vorangehenden Versikeln und dem nachfolgenden Sanctus; dann betet er das Pater noster, reicht dem Kranken die mitgebrachte heilige Hostie und schliefst mit der Postcommunio[1].

Dieses liturgische Dokument für den Gebrauch der missa sicca im 9. Jahrhundert steht einzig da. Andere Beispiele liegen nicht vor; auch die Synoden des 10. und 11. Jahrhunderts schweigen von der missa sicca. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts machte sich in Frankreich eine schwache Reaktion dagegen bemerklich. Petrus Cantor nennt die missa sicca eine Messe ‚ohne Gnade und ohne Saft'[2]. Die Pariser Synode von 1212 untersagt wenigstens den Geistlichen, sich durch trockene Messen ihrer Meſsverpflichtungen zu entledigen[3]. Aber die missa sicca war doch geduldet und nicht nur geduldet, sondern gebilligt. Der reformfreundliche Bischof Odo von Paris rät unter gleichzeitigem Verbote der missae bifaciatae den Geistlichen, trockene Messen zu lesen, so viele sie wollen. Denn unter den Messen, die sie ‚extracta casula' lesen sollen, sind nur missae siccae zu verstehen[4]. So allgemein anerkannt war der Gebrauch dieser Messen, daſs ihre Zelebration in Testamenten angeordnet wurde[5], und daſs sich Erblasser ausdrücklich die Zelebration wirklicher Messen, ‚missae eucharistiales', ausbedingen muſsten[6].

Bei dieser Sachlage darf es nicht wunder nehmen, wenn die Theologen die missa sicca als eine vollberechtigte Institution der Kirche

---

[1] *Martène,* De antiquis ecclesiae ritibus I, 100.

[2] Verbum abbreviatum c. 28; p. 106: ‚Missa sicca, quae est sine gratia et sine humore confectionis eucharistiae, non celebratur pro fidelibus.'

[3] *Hefele* V², 866.

[4] *Martène,* Veter. scriptt. ampl. coll. VII, 1422.

[5] *Thiers* II, 373.

[6] *Ducange* s. v. missa eucharistialis.

ansahen[1]. Duranti beschreibt genau, wie der Priester sich dabei zu verhalten habe. Er unterscheidet zwei Formen derselben[2]. Nach der einen las der nur mit der Stola geschmückte Priester Epistel, Evangelium, Pater noster und erteilte den Segen; nach der anderen aber ging der Priester in voller Meſskleidung an den Altar und betete die ganze Messe auſser der Secreta und dem Kanon. Guido von Mont-Rocher[3], welcher diese Messe bei Ankunft von Pilgern zu lesen empfiehlt, rät dem Priester, in Meſskleidern an den Altar zu gehen, die Messe de beata Virgine oder von dem Heiligen zu lesen, zu dessen Ehren die Pilgerreise unternommen wird; der Priester dürfe aber den Kanon nicht beten und nicht konsekrieren, er könne jedoch statt der Elevation einige Reliquien zeigen. Dadurch konnte das Volk zur Annahme verleitet werden, daſs es sich um eine wirkliche Messe handle. Genebrard erzählt sogar, daſs am Ausgange des 16. Jahrhunderts bei der missa sicca das heiligste Sakrament im Ciborium ausgestellt und erhoben, und daſs Brot geweiht und gereicht wurde[4]. In Frankreich wurde sonach die missa sicca allenthalben gelesen. Auf Schiffen vertrat sie die wirkliche Messe, welche hier wegen der Gefahr der Verschüttung des Kelches nicht gefeiert werden konnte. Der hl. Ludwig lieſs sie bei seiner Kreuzfahrt lesen[5]. Sie überdauerte in Frankreich sogar die wirren Zeiten der Glaubensspaltung[6].

Auch in Italien bestand sie noch in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Genebrard will sie 1587 in Turin bei einem nachmittägigen Begräbnisse gesehen haben[7]. Daſs sie an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts in Rom selbst noch gelesen wurde, ergibt sich aus dem ‚Ordinarium misse' des päpstlichen Zeremoniars und skandalsüchtigen Chronisten Burchard von Straſsburg († 1505). Nachdem derselbe von der Bination in den vom Rechte vorgesehenen Fällen gesprochen hat, handelt er ausführlich ‚de missa sicca'. Dieselbe wurde an Tagen, welche zwei Messen haben, und in der Fastenzeit von manchen Priestern aus Devotion gelesen. Der Priester legte nach dem letzten Evangelium der wirklichen Messe die Kasel ab und betete an der Epistelseite den Introitus der zweiten, trockenen Messe,

[1] *Beleth*, Div. offic. explic. c. 51, Bl. 511'.
[2] Rationale IV, 1, n. 23, Bl. 90'.
[3] Manipulus curator. IV, 7.
[4] Traicté Bl. 196'.
[5] Vgl. *Martène* l. c. p. 100 und *Bona* I, 320.
[6] *Thiers* l. c. II, 380ss.
[7] A. a. O.; vgl. auch *Martène* l. c.

dann der Reihenfolge nach die Gebete bis zum Offertorium einschliefslich, endlich nach Weglassung des Kanons die Communio und Postcommunio[1]. Für die reicher ausgestaltete missa navalis gibt der Zeremoniar folgende Vorschriften: Ein Schiffsraum wird kapellenmäfsig eingerichtet, ein Tisch mit einem nicht benedizierten Leinentuche bedeckt; auf dem Tische stehen ein Kreuz und zwei Leuchter mit brennenden Kerzen. Der Priester trägt die Mefskleidung aufser der Kasel. Er verrichtet alle Gebete bis zum Sanctus einschliefslich, betet dann sofort das Pater noster und Agnus dei, gibt das osculum pacis und endet mit dem Evangelium Johannis[2]. Diese Vorschriften sollen auch für die trockenen Messen gelten, welche vor Kranken oder bei anderen Gelegenheiten gelesen werden. Es wird dabei aber ausdrücklich untersagt, das heiligste Sakrament zu erheben[3]. Auch in dem sehr seltenen Sacerdotale Romanum, welches von Castellani schon unter Leo X. ausgearbeitet worden war, aber erst unter Paul III. 1537 erschien, wurde die missa sicca als kirchliche Einrichtung tatsächlich anerkannt[4]. Unter solchen Umständen darf es nicht wunder nehmen, dafs man auf dem Konzil von Trient von einer Verwerfung der missa sicca Abstand nahm[5].

In Deutschland scheint die missa sicca nur wenig in Gebrauch gewesen zu sein. Die mittelalterlichen deutschen Synoden schweigen von derselben. Auch die Literatur dieser Zeit beschäftigt sich nicht mit ihr. Nach einer Äufserung Luthers soll die missa sicca vor vornehmen Leuten gelesen worden sein[6]. Luther scheint aber nicht aus eigener Erfahrung zu reden, sondern vom Hörensagen. Denn er berichtet, dafs der Priester dabei auch den Kanon gebetet habe, was

---

[1] Ordinarium misse, Tolet. 1527, Bl. 26'.

[2] Ebd. Bl. 27: ‚De eadem missa sicca in mari et fluminibus celebrari solita.'

[3] Ebd. Bl. 27': ‚De eadem missa coram infirmo vel alia persona celebranda.'

[4] In dem Sacerdotale wird das ‚Ordinarium misse' *Burchards* wörtlich wiederholt Bl. 70sqq. des Nachdrucks Venedig 1537. Auf dem Titel steht: (liber) ‚auctoritate . . . Leonis decimi approbatus'. Über das Buch s. *Zaccaria*, Bibliotheca I, 144. Die spätere Approbation desselben durch Pius IV. wird bestritten.

[5] *Bona* I, 15, p. 320; in den Noten beruft sich *Sala* dafür auf *Henriquez*, Hist. Concilii Tridentini lib. 18, c. 6, n. 18.

[6] Tischreden Bl. 385': ‚Die Messe ist der höchste und grösste Gottesdienst, Gewerb und Pfeiler des Bapsts. Da war ein solch Meshören, das, wenn grosse Herrn und Gewaltige des Morgens keine Messe hatten gehort, so musste man jhm ein truckene Messe halten, Alle Gebete, die Epistel, das Evangelium, den Canon, die consecrirte Hostien, aus dem Ciborio mit dem Kelch auffheben.'

bei der trockenen Messe nirgends geschah. Wäre am Beginn des 15. Jahrhunderts die missa sicca in Deutschland in häufigerem Gebrauche gewesen, so würde Luther das sicherlich in seinen Schriften gegen die Messe ausgenützt haben. Er erwähnt sie darin aber gar nicht. Auch aus den Wendungen, in welchen Berthold von Chiemsee von der missa sicca spricht, darf man schliefsen, dafs dieselbe zu seiner Zeit in Deutschland nicht allgemein in Übung war. Er bemerkt nämlich, dafs die ‚druckene mesz an etlichen orten‘ oder ‚in etlichen kirchen‘ in Gebrauch sei, und beschreibt sie so, dafs man daraus deutlich seine Vorlage, Durantis Rationale, nicht aber seine eigene Erfahrung erkennt. Überdies hebt er nachdrücklich hervor, dafs diese Art von Messe wenig nütze[1].

Unter Luthers Gegnern kommt Johann Eck auf die missa sicca zu sprechen, jedoch nicht, um einen Mifsbrauch innerhalb der Kirche zu rügen, sondern um den Neuerern zu zeigen, wie frevelhaft sie mit der Liturgie umgehen. ‚Ihre sogen. Priester‘ — wirft er ihnen in den Annotationes zu dem 1541 abgefafsten sogen. Regensburger Buche vor[2] — ‚zelebrieren, kommunizieren die Laien, sie selbst aber enthalten sich entgegen der Gewohnheit der ganzen Kirche und entgegen dem Verbote des Konzils von Toledo der Kommunion.‘ Nachdem er die Unterlassung der Stiftungsmessen seitens der Neuerer beklagt hat, zeigt er, welche Farce einige derselben aus dem heiligen Opfer machen. In ihrer Gottlosigkeit hätten sie die missa sicca erfunden, die an Sonn- und Feiertagen gelesen werde. Der Priester stellt sich, als lese er die Messe, spricht den Introitus, die Kollekte, Epistel und Evangelium; ‚weil aber niemand kommuniziert und er selbst auch nicht kommuni-

[1] Tewtsch Rational I, 15. Nachdem er gegen Luther nachgewiesen, dafs die Messe ein opus bonum sei, fährt er fort: ‚Doch ist solichs zeversteen von ordenlicher mesz, darinn wandlung, opfferung und niessung des sacraments bescheicht. Und nit von druckner mesz, die an etlichen orten gelesen wirdt. Wo die lewt versaumbt haben oder sunst kain ordenliche mesz hören mögen, noch der priester mesz lesen kan, villeicht hat er eemals gelesen, oder er ist tadelhafftig oder sonnst ungeschickt. Als dan ist inn etlichenn kirchenn gebrauchig, aine oder mer druckner mesz zelesen an ainem tag und durch ainigeen priester. Doch daz solche mesz beschech on bösen ungelaub oder superstition ... Soliche mesz erspreüszt wenig dem priester oder umbständerenn, noch vil weniger andern lewten, denen die ordenlich mesz wol erspreüszt wie oben gemelt ist.‘

[2] Die Annotationes (vgl. *Pastor*, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen S. 234 ff.) stehen in *Ecks* Apologia pro ... principibus catholicis. Ingolstadii 1542.

zieren will, so konsekriert er nicht, sondern hält eine missa sicca ohne Eucharistie, ohne den Leib und das Blut Christi'. ,Heifst das nicht' — schliefst er entrüstet — ,Gott verlachen, Christum mit den Juden, die sein Gesicht verhüllten, verspotten, nach Art einer Komödie vorgeben, was in Wahrheit nicht geschieht?'[1] Mit diesen Ausführungen beleuchtet Eck ein Stadium in der Entwicklung der Liturgie jener Neuerer, die aus allerlei Gründen die äufsere Form der alten Liturgie festhalten wollten, während sie den Kern derselben verwarfen. Seltsamerweise sind die Äufserungen Ecks als eine Polemik gegen einen in der Kirche herrschenden Mifsbrauch aufgefafst worden[2]. Sie galten aber lediglich den Gegnern der Kirche und beweisen darum, dafs die missa sicca auch nach der Erfahrung des viel gewanderten Magisters Eck in der katholischen Kirche Deutschlands im allgemeinen nicht in Übung war. Wäre sie es gewesen, so würde Eck sicherlich nicht die Praxis der Neuerer mit solcher Schärfe verurteilt haben. Er hätte sonst den Hinweis auf die ähnliche Übung unter den katholischen Priestern gewärtigen müssen.

Nur in den Niederlanden hat sich der Mifsbrauch noch längere Zeit erhalten. Die Reformsynoden von Cambrai (1576) und Ypern (1577) beschäftigen sich darum mit demselben und verbieten unter allen Umständen die missa sicca. Die letztere Synode trifft dabei die verständige Anordnung, dafs an Stelle derselben eine Andacht vor dem Allerheiligsten, verbunden mit einer Christenlehre, stattfinden soll[3]. Gegenüber dem Schweigen der deutschen Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts von der missa sicca ist das Verbot derselben auf der Prager Synode vom Jahre 1605 auffällig[4].

Schlimmer und unwürdiger als die missa sicca war ein anderes Surrogat für die verbotene Bination, die missa bifaciata, trifaciata,

---

[1] Apologia Bl. LIII' und LIV: ,Impium et blasphemum est novum aliquorum commentum et a Christo passo in ecclesia inauditum de sicca missa iuxta vulgare Germanicum: Eam autem appellant siccam, quando die dominico aut festo sacerdos simulat omnia quae sunt celebrantis cum introitu, collecta et epistola, Evangelio et canticis: tamen quia non habet communicantem nec ipse vult communicare, ideo non consecrat, sed est missa sicca sine eucharistia, sine corpore et sanguine Christi: nonne hoc est irridere Deum, illudere Christo cum Iudeis faciem eius velantibus, spectaculi more simulari id quod in veritate non agitur?'

[2] Noch neuerdings von *Link* S. 138.

[3] *Hartzheim* VII, 1001. 848.

[4] C. 19; ebd. VIII, 711.

quadrifaciata, jene in Frankreich aufgekommene Unsitte, mit einem Kanon und einer Konsekration und Kommunion zwei, drei und mehrere Introitus, Episteln, Evangelien etc. zu verbinden. Duranti[1] verwirft diesen ‚verabscheuungswürdigen' Miſsbrauch mit Entrüstung. Schon lange vor ihm hatte Petrus Cantor mit dem ihm eigenen heiligen Zorne gegen diese Entwürdigung des Heiligsten geeifert. Da die wiederholte unkanonische Zelebration verboten war, verfielen erwerbshungrige Priester auf das Auskunftsmittel, mit einem Kanon mehrere Meſsformulare nach Belieben oder nach den Wünschen des Volkes zu verbinden. Man nannte das auch ‚insertiones missarum' und glaubte sich durch dieselben ebensovieler Meſsverpflichtungen entledigen zu können. Man wählte die Introitus nach dem Geschmacke des Volkes, bald den vom hl. Linus oder den vom hl. Sebastian oder sonstige beliebte, um das Volk zum Opfergange anzuregen. Mit bitterem Spotte vergleicht Petrus diese Priester mit den Bänkelsängern, die bald dieses Lied und bald jenes beginnen, um den Beifall und das Geld der Zuhörer zu gewinnen[2].

Hie und da protestierte das Volk gegen den beklagenswerten Unfug; denn es verlangte volle Messen für seine Opfer[3]. Aber die Bischöfe duldeten ihn in unverantwortlicher Nachsicht; zwei Messen mit einem Kanon durften sogar Gegenstand eines kirchlich genehmigten Vertrages sein[4]. Wenn man freilich die missa sicca als eine kirchliche Einrichtung zu betrachten sich gewöhnt hatte, konnte man auch diese wiederholten missae siccae dulden. Denn der Unterschied zwischen den beiden Formen des Miſsbrauchs bestand doch im wesentlichen nur darin, daſs die missa sicca ein für sich bestehender Akt war, während die missae bifaciatae und trifaciatae in unmittelbarer Verbindung mit dem einen Kanon standen. Man war von der Erlaubtheit dieser vielgestaltigen Messen so stark überzeugt, daſs ein Eremit in der Diözese Beauvais behaupten konnte, er habe infolge eines besonderen Befehls des Apostels Petrus drei Messen hintereinander je bis zum Offertorium lesen müssen[5].

---

[1] IV, 1, n. 23, Bl. 91. [2] Verbum abbreviatum c. 27. 29, p. 101. 105. 106.
[3] Ebd. p. 105. 106. [4] Vgl. *Martène*, De ant. eccl. rit. I, 100.
[5] *Thomas Cantipr.*, De apibus II, 3, n. 8, p. 135. Der Vorfall soll sich 1191 bei einer Hungersnot zugetragen haben. Die Messen, welche der hl. Petrus den Eremiten beginnen lieſs, waren: ‚Salus populi' (pro quacunque necessitate), ‚Nos autem gloriari oportet' (de cruce) und pro defunctis.

Wahrscheinlich ist es dem angesehenen Pariser Cantor zu danken, daſs französische Bischöfe und Synoden endlich dem groben Miſsbrauch zu steuern suchten. Bischof Odo von Paris verbot am Beginne des 12. Jahrhunderts zwei Introitus unter einem Kanon[1]; ein gleiches Verbot wird als eine Bestimmung einer Pariser Synode angeführt[2]. Man ersieht aus demselben, daſs manche Priester besonders den Zusammenfluſs des Volkes bei Märkten benutzten, um durch solche Messen Geld zu verdienen. Auch in anderen Diözesen wurden ähnliche Verbote erlassen[3], die, wie es scheint, ihre Wirkung nicht verfehlten. Denn die Synoden aus dem 15. Jahrhundert beschäftigen sich nicht mehr mit den missae bifaciatae.

Diese Messen fanden von Frankreich aus ihren Weg auch nach Deutschland. Stammen die von Martène publizierten Canones synodi incerti loci — wie Binterim meint — von einer von dem Erzbischof Theoderich vor 1227 in Trier gehaltenen Synode, so würde jener Miſsbrauch schon am Beginne des 13. Jahrhunderts in der genannten Diözese vorhanden gewesen sein[4]. In der Diözese Köln wird er am Anfang des 14. Jahrhunderts vorgefunden. Die 1310 in Bonn gehaltene Synode beschäftigt sich damit. Es wird verboten, daſs ein Geistlicher mit Rücksicht auf die Opfergaben ein doppeltes Meſsofficium persolviere und dabei nur einmal konsekriere[5]. Das ist aber die missa bifaciata. In anderen Synodalstatuten wird sie mit keinem Worte erwähnt; ebensowenig finden sich Hinweise hierauf in der Literatur. Man darf also annehmen, daſs der Miſsbrauch nur vereinzelt in den rheinischen Diözesen vorkam und auch da in Bälde verschwand.

---

[1] Siehe oben S. 80, Anm. 4.

[2] Bei *Martène*, Veter. scriptt. ampl. coll. VII, 98: ‚Item statuimus sub poena suspensionis, ne aliquis sacerdos aut in nundinis aut alibi bifaciat aut trifaciat missas contra canones.'

[3] Statuta synodalia eccl. Cenomanensis und Carnutensis (1247) bei *Martène*, Veter. scriptt. ampl. coll. VII, 1382. 361.

[4] *Martène*, Thesaurus nov. anecd. IV, 158: ‚Nullus bis in die missam audeat celebrare aut cum duplici introitu nisi in magna necessitate.' Die necessitas bezieht sich jedenfalls nur auf die Bination. Über diese Synode vgl. *Binterim*, Deutsche Konzilien IV, 400ff. und 471ff.

[5] *Hartzheim* IV, 307: ‚Item praecipimus ne quis... duplex missae officium uno die dicat intentu oblationum percipiendarum semel tantum conficiens Dominicum sacramentum.'

Das Opfer des Neuen Bundes heiligt den Altar, auf welchem es dargebracht wird, und verleiht allem, was mit dem Leibe des Herrn in Berührung kommt oder in dessen Nähe liegt, eine geheimnisvolle Kraft. Von diesem Glauben waren Klerus und Volk im Mittelalter tief durchdrungen. Wollte man darum gewisse Dinge zu Heilmitteln oder auch zu abergläubischen Zwecken benutzen, so legte man sie auf den Altar oder unter denselben und liefs darüber die Messe lesen. Ganz nahe am Corporale oder unter demselben mufsten die Münzen liegen, welche ein Fallsüchtiger opferte, um sich dann aus denselben ein heilkräftiges Ringlein machen zu lassen[1]. Den in vornehmen Kreisen als glückverheifsendes Unterpfand beliebten Eisvogel legte man unter den Altar, um seine vor Unheil schützende und Reichtum und Wohlergehen bringende Kraft zu verstärken[2]. Man brachte aber auch die wächsernen Menschenfiguren auf den Altar, die man zum Mordzauber benutzen wollte[3]. Noch bis in die jüngste Zeit wurde im Volke geglaubt, dafs das Hineinblicken in den Kelch nach Beendigung der Messe die Gelbsucht heile[4]. Ein britannischer Fürst, der an den Füfsen litt, liefs sich, wie Gregor von Tours erzählt, die Patene vom Altare holen, um darin seine kranken Füfse zu baden. Aber zur

---

[1] CSG. 932, p. 553: ‚Remedium pro morbo caduco.'

[2] Davon redet *Nikolaus von Dinkelsbühl* in der Schrift De preceptis decalogi (ed. *Wimpheling,* Argentorati 1516, Bl. 3): ‚Ad hos errores reduci potest vanissimus ille error, quod quidam se christianos dicunt et volunt eciam inter honestiores reputari aviculam vulgariter yssvogel nuncupatam mortuam apud se in suis scriniis servant involutam pannis sericeis et circumpositis quinque collo eius annulis aureis; et illi tantam vim ei attribuunt, ut quamdiu cadaver talis avicule apud se servant, quod sibi non deficiant temporalia, sed quod continue crescant in divitiis et honore.' Das wird nun als Sünde nachgewiesen. Dann heifst es weiter: ‚Sed et si huiusmodi cadaver altaribus supponatur cum ibi misse legatur officium, iterum gravior est eorum culpa, cum sacrum misse officium et dignissimum illud sacrificium, quod ibi offertur pro vivis et mortuis, suis maleficiis et supersticionibus adhibere non verentur, quod est non parva irreverencia Christi domini et divini officii. . .' Über den Eisvogel (Alcedo ispida *L.*) s. *Konrad von Megenberg,* Das Buch der Natur S. 202.

[3] *Petri Cantoris* Verbum abbreviatum c. 29, p. 106. *Hollen,* Preceptorium Bl. 21: ‚. . . queritur unde est, quod malefici instrumenta sue malicie per sacramenta ecclesie vel alia divina tangi procurant: ut filum trahendo per sacrum chrisma, quo amantes vel amari volentes se colligent, vel imaginem cere sub palla altaris ad tempus ponendo. . .'

[4] So in Oberschlesien.

Strafe für den Frevel wurde er völlig gelähmt, was auch einem langobardischen Herzoge widerfuhr[1].

Den Tüchern, mit welchen der Altar bekleidet war, schrieb man mächtige Wirkungen zu, die selbst über den Tod hinausgingen. Darum liefs man Tote in diese Tücher einwickeln und zu Grabe tragen. Eine Synode von Clermont verbietet aber, Leichen mit Pallen oder anderen heiligen Tüchern zu bedecken, und erlaubt auch nicht, bei priesterlichen Leichen das Tuch, mit welchem der Leib des Herrn bedeckt wird, zu gebrauchen. Denn, fügt die Synode hinzu, der Altar würde, wenn man diese Tücher wieder zu kirchlichen Zwecken verwenden wollte, verunehrt werden[2]. Ein gleiches Verbot legt Pseudo-Isidor dem Papste Clemens I. in den Mund[3]. Auch die Bufsbücher[4] und Burchard von Worms[5] nahmen dieses Verbot unter ihre Kanones auf. Zur Zeit Gregors des Grofsen scheint man auch Kranke, besonders Besessene und Epileptische, zur Herbeiführung der Genesung mit Altartüchern bedeckt zu haben — gegen das Verbot der Kirche. Ein Priester wollte einer in der Kirche plötzlich von Besessenheit befallenen Frau durch Bedeckung mit einem Altartuch helfen. Er mufste aber sein unerlaubtes Vorgehen sofort durch seine eigene Besessenheit büfsen[6].

Dem Corporale, auf welchem der Leib des Herrn konsekriert und in welchem er auch aufbewahrt wurde, wohnte im Glauben des Volkes die gröfste Kraft bei. Es erforderte darum die ehrerbietigste Behandlung und sollte nur von Reinen berührt werden. Eine Nonne liefs sich beim Waschen des Corporale von einem jungen Mädchen helfen; als letzteres aber das Corporale berührte, zeigte sich ein Blutfleck auf demselben: denn das Mädchen war unwürdig, das Corporale zu berühren[7]. Einer heiligmäfsigen Jungfrau in Frankreich aber brachte während des Abtrocknens des Corporale eine würdige Matrone ein holdseliges Knäblein und setzte es auf das Corporale. Als sie das

---

[1] *Gregor. Turon.*, De gloria martyrum c. 84; *M.* LXXI, 780. Die Patenen waren damals grofse, schüsselartige Gefäfse.

[2] Concil. Arvernens. II (535), c. 3 und 6; s. *Hefele* II², 761.

[3] Aufgenommen als c. 40 de consecr. D. 1.

[4] Poenitentiale Mediolanense bei *Schmitz* I, 832: ‚Sacerdos qui palliis altaris mortuum involvit poenitens est decem annis et quinque mensibus, diaconus autem annis tribus et sex mensibus.'

[5] Decret. III, 107; *M.* CXL, 694. [6] Dialog. I, 10, p. 200.

[7] *Caesarii Heist.* Dialog. mirac. IX, 66; II, 216.

Knäblein entfernen wollte, rief es: ‚Lafs mich doch auf meinem Leinen sitzen!' und verschwand[1].

Mit dem Corporale glaubte man Krankheiten heilen zu können[2]. Vor allem aber war es ein vielbewährtes Mittel, um Brände zu löschen. Der fromme Glaube mafs schon den Reliquien der Heiligen, ja selbst Gegenständen, welche mit den Gräbern der Heiligen in Berührung oder Beziehung gestanden hatten, die Kraft bei, Feuer zu löschen. Ein Stückchen Wachs vom Grabe des hl. Martinus löschte den Brand eines Hauses[3]. Noch kräftiger war das Vertrauen auf die Wirksamkeit des Corporale. Man befestigte dasselbe an eine Stange und hielt es den Flammen entgegen, um sie aufzuhalten; zuweilen warf man es mitten in die Flammen. Wie allgemein dieser Brauch war, bezeugt die Sitte, auf dem Hauptaltare der Cluniacenserkirchen stets ein Corporale für diesen Zweck bereit zu halten[4]. Das Volk vertraute in Feuersgefahren um so fester auf die Macht des Corporale, je mehr Wunderberichte darüber verbreitet wurden. An letzteren fehlte es nicht. Aimonius († 1008) erzählt, dafs das Corporale im Verein mit den Reliquien des hl. Benedikt das Kloster Fleury-sur-Loire vom Feuer rettete[5]. Radulfus Glaber († 1050) weifs nicht genug die Wirkungen des Corporale in Krankheiten und in Feuersgefahren zu rühmen[6].

---

[1] *Caesarii Heist.* Dialog. mirac. VII, 20; II, 28.

[2] *Radulfi Glabri* Histor. lib. V, 1; *M.* CXLII, 691.

[3] *Gregorii Turon.* De miraculis s. Martini I, 2; *M.* LXXI, 916. *Paulinus Petricordiae* (Perigueux) hat dieses Wunder metrisch verherrlicht De vita s. Martini VI, 467 sqq. in PV. XVI, 158.

[4] *Udalrici* Consuetudines Cluniacenses II, 30; *M.* CIL, 716: „. . . unum simplum (corporale) semper iacet in sinistro cornu altaris, ut a prioribus nostris accepi, propter hoc ut ad manum possit esse contra periculum ignis, contra quod si forte contigerit creditur a multis, quia multum valet expansum.'

[5] De miraculis s. Benedicti I, 9; *M.* CXXXIX, 815.

[6] Histor. lib. V, 1; *M.* CXLII, 691: ‚De chrismali quod a quibusdam corporalis appellatur, plurium repertum est praestare remedia, si fides exigentium non fuerit dubia. Nam contra incendia saepius elevatum aut extinguendo compescuit aut retrorsum pepulit seu in partem alteram reversit. Membra quippe aegrorum dolentia multoties sana restituit, febricitantibus nihilominus impositum salutem contulit.' Es wird dann die Löschung eines Brandes durch das an eine Stange befestigte Corporale (chrismale conto impositum) erzählt; der Wind löste dabei das Corporale von der Stange ab und führte es weit fort. ‚Panis ille Dominicus aura flante a contulo elapsus plus minus duobus milliariis avolavit. . .' So steht bei *M.* und auch sonst gedruckt; es ist aber offenbar pannus zu lesen; denn

Gegenüber diesem redseligen Wunderglauben sticht die nüchterne Auffassung der Bischöfe der Synode von Seligenstadt (1022) vorteilhaft ab. Dieselben halten den Gebrauch des Corporale bei Bränden für eine grofse Torheit und verbieten ihn bei Strafe des Anathemes[1]. Aber die Sitte von Clugny und der Hang des Volkes zum Ungewöhnlichen und Wunderbaren waren mächtiger als die rasch verhallende Mahnung jener Synode. Mit welchem Gottvertrauen und welchen Erfolgen das Corporale auch in Deutschland in Feuersgefahren gebraucht wurde, erzählt kein geringerer als der berühmte Abt Rupert von Deutz bei der Schilderung des grofsen Brandes in Deutz am 20. August 1128. Als die Flammen schon das Kloster gefährdeten, holte einer der Brüder das Corporale vom Altare, befestigte es an eine Stange und hielt es dem Feuer entgegen. Vergebens: das Feuer raste weiter. Da stiefs er, als wollte er das Feuer durchbohren, die Stange mitten in den Feuerbrand hinein, bis die Flamme ihn selbst leckte. Dann erst zog er die bereits angebrannte Stange heraus; das Corporale aber war unverletzt. Endlich band er das letztere von der Stange los und warf es zusammengeballt in die Flammen, in der vertrauensvollen Hoffnung, das Feuer dadurch zu bezwingen. Aus den Gluten aber flog das Corporale wie von geheimer Macht getrieben hervor und bis zu einem Ort, welcher aufser Gefahr stand. Man holte es und fand es glänzend weifs, nur eine rötliche Linie erinnerte an das Wunder, welches Gott gewirkt hatte. Das Feuer verschonte das Kloster, wiewohl es die vor seinem Tore gelegene Pfarrkirche zum hl. Urban gänzlich zerstörte[2]. Auch in dieser Kirche geschah ein Wunder: die heiligen Hostien, welche in einer hölzernen Pyxis in einem Mauerschränkchen aufbewahrt waren, blieben mitten unter den Flammen unversehrt.

Da die Sitte des Gebrauchs des Corporale gegen Feuersgefahr von den hochangesehenen Cluniacensern als eine kirchliche Einrich-

---

nicht die Eucharistie war, wie *Martène*, De rit. I, 254 annimmt, an die Stange befestigt worden, sondern das Corporale, das zutreffend pannus genannt werden kann.

[1] *Hartzheim* III, 57: ‚Conquestum est etiam in sancto concilio de quibusdam stultissimis presbyteris, ut quando incendium videant, corporale Dominico corpore consecratum ad extingendum incendium temeraria praesumptione in ignem proiiciant. Ideoque decretum est sub anathematis interdictione, ne ulterius fiat.‘

[2] Lib. de incendio oppidi Tuitii c. 3—5; *M.* CLXX, 335—337.

tung betrachtet und von dem durch Frömmigkeit wie Gelehrsamkeit gleichmäfsig berühmten Deutzer Abte gelobt wurde, darf man annehmen, dafs sie weit verbreitet war und kirchlicherseits geduldet wurde. Abgesehen von dem wirkungslosen Beschlufs der Synode von Seligenstadt findet sich in deutschen Konzilien darum keine Bestimmung, welche jenen Gebrauch verbietet. Man ging in Deutschland sogar weiter: man hielt das heiligste Sakrament selbst bei Bränden den Flammen entgegen. Wann diese Übung aufgekommen ist, läfst sich nicht genau feststellen; vielleicht fällt sie in dieselbe Zeit, in welcher die Fronleichnamsprozessionen in Gebrauch kamen, also in den Anfang des 14. Jahrhunderts. Das Tragen des heiligsten Sakramentes zu Bränden fand aber ebenso wie die Wetterprozessionen mit dem Sanctissimum starken Widerspruch bei den Theologen. Dem Wiener Theologen Thomas von Haselbach († 1461) wurde von dem Pfarrer Johannes Mauch in Buxheim unter anderem die Frage vorgelegt: ‚An laudabiliter Dominicum corpus portari posset ad loca igne conflagrata sive domorum incendia.' Er antwortet: ‚Et satis apparet quod non licet et expedit.' Denn das heiligste Sakrament sei dazu nicht eingesetzt; es soll nicht Brände von Häusern löschen, sondern das Seelenfeuer, d. h. die sündigen Neigungen. Überdies könne bei den Löschungsarbeiten dem heiligsten Sakramente nicht die gebührende Verehrung gezollt werden. Darum und aus dem allgemeinen Grunde, dafs man heilige Dinge nur zu den Zwecken benutzen darf, für welche sie von Christus oder von der Kirche bestimmt sind, sei jene Frage schlechtweg zu verneinen[1].

Über diesen gewifs richtigen Grundsatz setzten sich aber Geistliche wie Laien in vermeintlicher Frömmigkeit und in törichten Hoffnungen auf irdischen Nutzen hinweg. In den Kirchen selbst wurde nach dem heiligen Opfer das Corporale zu allerlei Zeremonien gebraucht, durch welche man Gesundheit und anderes erlangen zu können vermeinte. Nach der Messe legten Priester den an den Altar tretenden Gläubigen das Corporale auf das Gesicht. Es scheint damit ein Opfer verbunden gewesen zu sein. Denn nur Wohlhabende wurden mit dieser Zeremonie bedacht. Heinrich von

[1] Clm. 15560, Bl. 123'b. Dieselbe Abhandlung steht auch im Clm. 18280, Bl. 112' ff.

Langenstein bemerkt, dafs die Armen sich beklagen, weil man sie nicht der Auflegung des Corporale für würdig halte. Derselbe Theolog nennt es eine ‚alte Gewohnheit‘, dafs der Priester auf seinem Rückgange vom Altare in die Sakristei mit dem Corporale den Umstehenden in die Augen fächelt. Man hielt das für einen Schutz gegen Augenkrankheiten. Wenn das Volk, meint er, vielleicht darin den Ausdruck seiner Anteilnahme an den Früchten der Messe sehe, so wolle er die Sitte an sich nicht verwerfen. Nur aus praktischen Gründen erklärt er sich dagegen, weil nämlich dadurch die Corporalien schnell abgenutzt werden und weil durch das Andrängen des Volkes an den Priester viel Unfug entstehe[1]. Mit solchen Gründen liefs sich der Mifsbrauch allerdings nicht unterdrücken.

Das Volk kümmerte sich weder um praktische Mifsstände noch um die theoretischen Bedenken der Theologen. Es wollte in sinnfälliger Weise seine Teilnahme an den Segnungen heiliger Handlungen ausgedrückt wissen. Wie hoch es auch die überirdischen Zwecke der kirchlichen Gnadenmittel schätzte, so wünschte es doch fast noch dringender, die Kraft der Heiligtümer auch für das irdische Leben auszunutzen. Denn was so mächtige Wirkungen für das Seelenleben und gegen die Macht des Teufels besafs, warum sollte es nicht voll kräftiger Wirkung in irdischen Dingen sein? Darum bediente man sich des Tauf- und Weihwassers zur Abwendung von Krankheit und Lebensgefahren. Wer sich wegen Diebstahls oder wegen sonstiger Vergehen durch das glühende Eisen reinigen mufste, verschaffte sich Chrisma, dessen Genufs den Sieg im Gottesurteile sichern sollte[2].

[1] Secreta sacerdotum Bl. B 2: ‚Consuetudo est apud plures, ut divitibus astantibus finita missa super faciem corporale ponitur; hoc quamvis non noceat, tamen astantes pauperes scandalisantur. Ubi autem competenter vitari posset, laudabile esset. . . Ventilatio post missam cum corporali ad oculos circumstantium est ex consuetudine antiqua. Sed nescio si sit bona in se, forte per accidens nociva, per eam enim destruuntur bona corporalia et fit populi pressura. . . Unde notandum est quod in multis experientiis hoc reperitur, quod semper vanitas devotioni permiscetur. . .‘

[2] Capitulare Aquisgran. a. 809 c. 10; M. G. Legg. I, 156: ‚Ut presbiter qui sanctam crismam donaverit ad iudicium subvertendum, postquam de gradu suo exspoliatus fuerit manum amittat.‘ Das Kapitel ist von Regino übernommen (c. 74, p. 57). Auch als Medizin wurde das Chrisma gegeben und verwendet trotz des Verbotes verschiedener Synoden. Vgl. die Statuta synodalia Bonifatii c. 5 bei *Hartzheim* I, 73; *Regino* c. 134, p. 145: „. . . aut chrisma bibisti aut ad subvertendum iudicium dei alteri dedisti‘, und *Burchardi* Correct. c. 155, p. 660.

Man mufste deshalb die Taufbrunnen verschliefsen und das Chrisma an sicheren Orten aufbewahren, um abergläubischen Mifsbrauch zu verhüten[1]. Verschiedene Synodalbeschlüsse bedrohten diejenigen, welche mit dem heiligsten Sakramente oder mit Dingen, die zum Altare gehören, oder mit dem Chrisma oder irgend einer heiligen Sache Wahrsagerei trieben, mit dem Banne[2].

In dem Wahne, mit welchem Leidenschaft und Aberglaube den religiösen Sinn des Volkes trübten, machte man nicht einmal vor dem gröfsten Heiligtume, dem heiligsten Sakramente, Halt. Während auf der einen Seite der tiefe, lebendige und opferbereite Glaube an die Gegenwart des Herrn im Sakramente rühren mufs, flöfsen anderseits die zahlreichen Akte der schlimmsten Verunehrung des letzteren Entsetzen ein. Es wäre jedoch verfehlt, aus den beklagenswerten Vorfällen auf einen Mangel an Glauben zu schliefsen. Nicht an Glauben fehlte es, sondern an dem Gefühle zarter Scheu vor dem höchsten Heiligtume der Gotteshäuser, jener Scheu, die vor jedem Mifsbrauche des Heiligsten zu irdischen und niedrigen Zwecken zurückschreckt. Diese verehrungsvolle Scheu setzt eine religiöse Kenntnis und Bildung voraus, die in jenen Zeiten der grofsen Masse des Volkes und auch vielen Geistlichen abging. Man führte Reliquien im Lande herum, um Geld zu sammeln, und kündigte in marktschreierischem Tone deren Wunderkraft an[3]; man trug Reliquien bei sich, um gegen Zauber und feindliche Gewalten gesichert zu sein: wenn die Heiligen das alles vermochten, wie wunderbar grofs mufs dann die Wirkung der Eucharistie sein, die mehr ist als die toten Reste von Heiligen, nämlich der lebendige Leib des Herrn! Wer sie besitzt, vermag Grofses zu vollbringen und zu erringen. Im eigenen Hause und in der Truhe ver-

---

[1] Kölner Synode von 1281 c. 4 bei *Hartzheim* III, 661: ‚Item fons (baptismalis) sub operculo et sub sera firmiter conservetur propter sortilegia et trufas, quae sub poena excommunicationis latae sententiae firmiter prohibemus.' Statuta synodalia Iohannis Leodiensis (1287) c. 10, ebd. p. 685. Die Augsburger Synode vom Jahre 1355 ordnet ebenfalls guten Verschlufs des heiligen Öles und der Eucharistie an, ‚damit keiner seine frevelhafte Hand danach ausstrecken könne, um Schauervolles und Verruchtes damit zu beginnen'. Siehe *Binterim,* Deutsche Konzilien V, 301.

[2] Synode von Utrecht 1310 bei *Hartzheim* IV, 170.

[3] *Cäsarius von Heisterbach* spricht von einer solchen Fahrt, die das Kloster Brauweiler mit dem ‚Zehen des hl. Nikolaus' ‚per quosdam sacerdotes saeculares in lingua potentes et ad emungendam pecuniam efficaces' zum Besten des Kloster baues machen liefs (Dialogus VIII, 68; II, 138).

mehrt sie die Habe; auf Äcker und Gärten gebracht, gibt sie Wachstum und reiche Ernten; wer sie hat, vermag anderer Liebe zu gewinnen und zu vermehren; sie wirkt magisch für die Zwecke, für welche der Besitzer sie brauchen will.

So frevelhaft diese Schändung des heiligsten Sakramentes auch erscheint, so wird man sie doch milder beurteilen, wenn man erwägt, dafs die heilige Eucharistie im christlichen Altertum und bis tief in das Mittelalter hinein auch im kirchlichen Gebrauch nicht die ehrfurchtsvolle Behandlung erfuhr, welche wir zu sehen gewohnt sind, und die seit etwa vier Jahrhunderten allgemein üblich ist. In der alten Kirche wurde die Eucharistie von Bischof zu Bischof gesandt zum Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft; man legte sie den Toten auf die Brust und gab sie denselben mit ins Grab[1]; man schlofs sie in die Altarsteine[2]; man legte sie den Besessenen bei dem Exorzismus aufs Haupt[3]. Im christlichen Altertum galt die Eucharistie als Heilmittel. Man führte bei der Kommunion dieselbe an die Augen und bestrich mit den Fingern, die man an den vom Genufs des Kelches noch feuchten Lippen netzte, die Stirn, Augen und anderen Sinneswerkzeuge[4].

---

[1] Vgl. *Martène*, De rit. I, 254.

[2] Ebd. II, 242, wo der Nachweis dafür erbracht wird. Die Worte des hl. Johannes Chrysostomus, welche man für diesen auffallenden Gebrauch anführt, bedeuten aber nur die Heiligung des Altares durch die Konsekration in der Messe. Vgl. Homilia 20 in 2 Cor. n. 3 (*M.* P. G. LXI, 540), wo es in einer Parallele zwischen dem Altare und dem gläubigen Christen heifst: Θαυμαστὸν τοῦτο (θυσιαστήριον) πάλιν, ὅτι λίθος μέν ἐστι τὴν φύσιν, ἅγιον δὲ γίνεται, ἐπειδὴ σῶμα δέχεται Χριστοῦ · ἐκεῖνο δέ, ἐπειδὴ αὐτὸ σῶμά ἐστι Χριστοῦ. Ein klassischer Zeuge für diesen mittelalterlichen Brauch ist Papst Benedikt VIII. (1012—1024), welcher bezüglich des hl. Eremiten Symeon schreibt (*M.* CXXXIX, 1633): ‚Si ita corruscat miraculis…, aedificate ecclesiam, collocate in ea eundem, iuxta quem altare consecrari rogate, in quo reliquiae antiquorum sanctorum recondantur cum sacratissimo corpore Domini nostri Iesu Christi et sic demum divina mysteria celebrentur.‘ Unter den mittelalterlichen Liturgikern erwähnt, was *Martène* übersehen hat, nur *Duranti* diesen Brauch (I, 7, Bl. 34'): ‚Sane sine sanctorum reliquiis aut ubi illi haberi nequeunt, sine corpore Christi non fit consecratio altaris fixi.‘

[3] Vita s. Bernardi auctore *Ernaldo* II, 3; *M.* CLXXXV, 276: ‚Patenae siquidem calicis sacrum Domini corpus imponens et mulieris capiti superponens talia loquebatur: Adest, inique spiritus, iudex tuus‘ etc. Dieser Vorgang fand Nachahmung bei Exorzismen Besessener.

[4] *Clemens Alex.* bemerkt nach der Schilderung des Schmuckes der Frauen und der Färbung, die sie für die Augen verwendeten (Paedag. II, 12; *M.* P. G. VIII, 553): Ὀφθαλμοὶ δὲ ὑπαληλιμμένοι λόγῳ καὶ ὦτα εἰς αἴσθησιν διατετρημένα θείων ἀκουστὴν

Ihre Verwendung in Krankheiten scheint nicht selten gewesen zu sein. Es wäre sonst auffallend, wie der hl. Augustinus ohne ein Wort der Mifsbilligung erzählen konnte, dafs eine Frau unter Abweisung der Ärzte ihren blinden Knaben durch einen aus der Eucharistie hergestellten Umschlag sehend gemacht habe[1]. Diese Anschauungen übernahm das Mittelalter und bildete sie unter dem wirksamen Einflusse abergläubischer Meinungen weiter aus. Wie man dachte und handelte, mögen einige Erzählungen zeigen.

Der Erzbischof Gero von Köln († 975) — so berichtet Thietmar in seiner Chronik[2] — besafs einen schön geschnitzten Kruzifixus, dessen Haupt einen Rifs bekommen hatte. Betrübt darüber, glaubte er den Schaden dadurch reparieren zu dürfen, dafs er eine Kreuzpartikel mit einem Teile der heiligen Hostie in den Rifs steckte. Er betete dabei so inbrünstig, dafs sein Gebet erhört wurde. Der fromme Erzbischof glaubte sicherlich nicht, dadurch das heiligste Sakrament zu entehren. Ebenso fern von jeder sakrilegischen Absicht war jener westfälische Priester, der sich der heiligen Hostie zu Heilzwecken bediente. Seine Magd war, wie Cäsarius von Heisterbach erzählt[3], vom Teufel besessen und verlor die Besinnung. Er gab ihr als Heilmittel — wie das in solchen Fällen geschah[4] — eine nicht konsekrierte

---

καὶ ἁγίων ἐποπτὴν παρασκευάζουσιν. . . Deutlicher schildert *Cyrillus von Jerusalem* diese Sitte (Catech. mystag. V, 21. 22; *M.* P. G. XXXIII, 1126): Μετ' ἀσφαλείας οὖν ἁγιάσας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῇ ἐπαφῇ τοῦ ἁγίου σώματος μεταλάμβανε προσέχων μὴ παραπολέσῃς τι ἐκ τούτου αὐτοῦ. . . Εἶτα . . . προσέρχου καὶ τῷ ποτηρίῳ τοῦ αἵματος . . . καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος λέγων τὸ Ἀμὴν ἁγιάζου καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ. Ἔτι δὲ τῆς νοτίδος ἐνούσης τοῖς χείλεσί σου χερσὶν ἐπαφώμενος καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ μέτωπον καὶ τὰ λοιπὰ ἁγίαζε αἰσθητήρια. *Johannes Damascenus* bezeugt noch diese Bräuche (De fide orthodoxa IV, 13; *M.* P. G. XCIV, 1149): Προσέλθωμεν αὐτῷ πόθῳ διακαεῖ καὶ σταυροειδῶς τὰς παλάμας τυπώσαντες τοῦ ἐσταυρωμένου τὸ σῶμα ὑποδεξώμεθα καὶ ἐπιθέντες ὀφθαλμοὺς καὶ χείλη καὶ μέτωπα τοῦ θείου ἄνθρακος μεταλάβωμεν. . . Über analoge Sitten bei der Kommunion des Priesters in der Messe s. unten.

[1] Opus imperfectum c. Iulianum III, 162; *M.* XLV, 1315: „. . . id effecisse imposito ex eucharistia cataplasmate.‘

[2] Chronic. III, 2; *M.* CXXXIX, 1227.

[3] Dialog. mirac. IX, 50; II, 205.

[4] Vgl. ebd. IX, 43 und 44; II, 199 und 200. Dem Bischof Mauritius von Paris, welcher bewufstlos schien, und einem kranken Knaben, der noch nicht reif für den Empfang der Kommunion erschien, wollte man nicht konsekrierte Hostien reichen; beide weigerten sich, dieselben zu nehmen, und verlangten den Leib des Herrn.

Hostie in den Mund; aber das half nichts; da benetzte er seine Finger mit Speichel, berührte die heilige Hostie und steckte nun den Finger, welcher die konsekrierte Hostie berührt hatte, der Kranken in den Mund. Sie kam sofort zur Besinnung und stand auf. Cäsarius will das von einem Augenzeugen, einem Prämonstratenser, gehört haben. Der ernste Cisterzienser fand daran nichts zu tadeln.

Das tat er aber mit scharfen Worten und durch Erzählung von göttlichen Strafgerichten, wenn nicht übelberatene Frömmigkeit oder Nächstenliebe, sondern Eigennutz oder schändliche Absichten zum Mifsbrauche der Eucharistie verleiteten. Eine Frau aus Cochem brachte die heilige Hostie mit nach ihrem Hause und streute sie auf den Rat eines vagierenden alten Weibes, einer Hexe, auf die Gartenbeete, um den Garten wieder fruchtbar zu machen. Sie wurde zur Strafe vom Teufel befallen [1]. Eine andere Frau legte die heilige Hostie in den Bienenkorb, um die erkrankten Bienen zu heilen. Die Bienen behandelten den Leib des Herrn ehrfurchtsvoller als die eigennützige Frau: sie bauten dem Herrn eine Kapelle mit Altar und Glockenturm [2]. Der am Anfang des 14. Jahrhunderts lebende Dominikaner Jakob von Lausanne berichtet, dafs ein Fischer, angeblich auf Anraten eines Ketzers, einem Fische eine konsekrierte Hostie gab und denselben dann fortschwimmen liefs in dem Wahne, dadurch reiche Fischzüge zu machen. Nach zwanzig Jahren bekehrt er sich; der Pfarrer schickt ihn zum Empfange der Absolution zum Bischofe; dorthin will aber der Büfser nicht gehen. Traurig wandelt er dem Wasser entlang, an welchem er den Frevel begangen hatte, und siehe! da schwimmt derselbe Fisch heran mit der Hostie im Munde. Der Pfarrer nimmt sie an sich, trägt sie zu seiner Kirche, wo fortan die eine Hälfte aufbewahrt wird, während er die andere an die Kathedrale sendet [3]. Die Meinung, dafs das

---

[1] Dialog. IX, 9; II, 173.

[2] Ebd. IX, 8; II, 172. Vgl. *Rinn* S. 35. Auch der Erzbischof *Herbert von Torres* in Sardinien (um 1127) erzählt einen solchen Fall und andere Fälle von Verunehrung der Hostie, die sich gewöhnlich in Fleisch verwandelt: De miraculis l. III. 30; *M.* CLXXXV, 1374 (Hostie im Bienenkorb), c. 28, p. 1373 (im Schweinestall); c. 29, p. 1374 (in Kleider vernäht, um Glück zu bringen). Den Fall mit den Bienen erzählt auch *Petrus Venerabilis* De miraculis I, 1; *M.* CLXXXIX, 851 mit anderem Ausgange: der reuige Bauer erblickt ein Knäblein im Bienenstock.

[3] *Schönbach*, Grazer Miscellen III, in Mitteilungen des historischen Vereins für Steiermark, Graz 1899, S. 188.

heiligste Sakrament den Besitz vermehre und die Ernten reicher mache, war am Ausgange des Mittelalters noch weit verbreitet. Der Wiener Theologe Thomas von Haselbach verurteilt sie als einen verwerflichen Aberglauben[1]. Ungleich verbrecherischer war es, die Eucharistie zu magischen Zwecken und zu Liebeszauber zu mifsbrauchen. Cäsarius von Heisterbach berichtet mehrere solche Fälle, erwähnt aber zugleich, dafs die Frevler durch göttliches Eingreifen entdeckt wurden. In einem dieser Fälle begeht sogar ein Geistlicher dieses Verbrechen[2]. Die Beteiligung von Geistlichen an solchen Freveln wird auch in einer dem 12. Jahrhundert angehörigen französischen Synodalrede beklagt. Sie tauften Wachsfiguren und Silbermünzen, wodurch Menschen gequält werden sollten, und legten solche auch in den Taufbrunnen bei der Taufe der Kinder. Ja sie lieferten sogar den Leib des Herrn an Dirnen aus, die damit Liebeszauber trieben. ‚Wie verrucht,' ruft der Prediger entrüstet aus, ‚Christum zu dem unreinen Gewerbe zu tragen! Wir haben auch gehört, dafs einige gewisse sakrilegische Worte bei der Messe sprechen.'[3]

---

[1] Clm. 15560, Bl. 126a: ‚Ideo reprobantur qui cistis suis illud (sacramentum) includunt aut agris infundunt, ut germinent et ditentur, ut sacrilegi.'

[2] *Cäsarius von Heisterbach*, Fragmente c. 2 bei *Kaufmann* S. 170. Ebd. S. 167: Eine Frau bekennt: „. . . integrum (sacramentum) in ore retinui sicque vadens ad amasium meum deosculata sum illum sperans, quod virtute sacramenti ex hoc me amplius amaret.' Dialog. IX, 6; II, 171.

[3] Vgl. *Hauréau*, Notices I, 245 (aus Cod. Paris. 3833, Bl. 61; ein Sermo des Scholasticus Geofroy Babion von Auxerre, oder eine Synodalrede des Bischofs Marbod von Rennes): ‚Solent quidam sacerdotes, sicut ad nos delatum est, quasdam coniurationes diabolicas facere, ut mentes muliercularum ad amorem suum perverterent, vel pretio conducti a mulieribus animos hominum ad amorem earum inflammarent. Isti non sunt sacerdotes Domini, sed Baalis, sed diaboli, sed Iovis. Vertunt enim laetanias sanctorum in invocationes daemonum; cum debent Christum vocare, vocant diabolum vel Iovem vel Apollinem. Quid ergo restat quin sint Ioviani vel Apollinarii, non christiani, hariologi, magi, non presbyteri. Praeterea etiam dicitur quod sacramenta ecclesiae venerabilia, quae non debent tractare indignae manus, in indigna opera illius sacrilegae artis vertunt; baptizare enim feruntur imagines cereas vel obolos argenteos ad homines torquendos, vexandos, vel quando puer baptizatur, ponuntur in aqua sacramenti. Quid est hoc nisi haeresis? Corpus etiam Dominicum, proh nefandum! tradere dicuntur meretricibus, ut cum illo amicos suos deosculentur. O rem execrabilem! ipsum Christum ad negotium immundum portant. . . Audivimus etiam dicere quod nescio quae verba sacrilega inter mysteria missae proferunt.' Über das Taufen von Gegenständen, auch Tieren, zu Zaubereien s. *Schönbach*, Studien II, 27. 28.

Mit gleichem Abscheu gedenkt Berthold von Regensburg der Schändung des Sakramentes. Mit ‚gotes lîchnamen' zu zaubern, gehört, wie der Prediger warnt, zu den gröfsten Sünden. Die solches treiben, übertreffen die Juden und Heiden an Bosheit[1]. Wer damit zaubert und die Menschen totbetet, wird einst verzweifeln müssen[2]. Aber er stellt doch den Frevlern Vergebung in Aussicht, wenn sie sich bekehren[3]. Die wiederholten Erwähnungen dieser Verbrechen in den Predigten lassen schliefsen, dafs Frevel mit der heiligen Hostie damals nicht selten waren. Vor dem 12. Jahrhundert waren sie in deutschen Landen anscheinend unbekannt; denn sie werden weder in den Pönitentialbüchern noch in Burchards Dekret erwähnt. Im 12. Jahrhundert verbreitete sich die Übung magischer Künste durch die rege Verbindung mit dem Orient und mit Spanien; im 13. traten die bezeichneten Verbrechen bereits häufiger auf; im 14. waren die Sakrilegien schon so zahlreich geworden, dafs die Pariser Theologen sich veranlafst fanden, Lehren, welche die Erlaubtheit des Gebrauchs der Messe zu magischen Zwecken verteidigten, zu verdammen[4], und im 15. gehörte der Mifsbrauch der Eucharistie zu den ständigen Anklagen gegen die Hexen. Nach den Schilderungen des ‚Hexenhammers' mifsbrauchten angeblich die Hexen fast alle die Eucharistie zu ihren verbrecherischen Zwecken. Sie nahmen dieselbe bei der Kommunion mit Vorliebe unter die Zunge, um sie leichter unbemerkt in ein Tuch gleiten lassen zu können. Darum werden die Geistlichen gemahnt, verdächtige Frauen daraufhin zu beobachten[5].

Der diesen Sakrilegien zu Grunde liegende Aberglaube ist mit den Hexen nicht ausgestorben. Er hat sich in groben Formen bis ins 18. Jahrhundert und in feineren bis in die neuere Zeit erhalten[6].

Der Wahn, durch Zauberworte und Zaubersymbole andere Menschen schädigen oder zum Tode bringen zu können, ist allen

---

[1] Predigten I, 206; II, 71: ‚Dâ zoubert diu mit den krioten (Kröten; so ist mit *Schönbach*, Studien II, 27, statt kriutern zu lesen), diu mit dem heiligen krismen, diu mit dem heiligen gotes lîchnamen. Pfî, es entaete ein jude niht noch ein heiden.'

[2] Ebd. I, 547.

[3] Ebd. I, 355. Des Zaubers mit Hostien gedenkt auch eine Predigt des 13. Jahrhunderts bei *Schönbach*, Altd. Predigten I, 112.

[4] Determinatio Parisiis facta a. 1318 im Anhang zur Ausgabe der Sentenzen des Lombarden Venet. 1598 Bl. 432.

[5] Malleus maleficarum II, 1, c. 5, Francofurti 1600, p. 288. [6] *Wuttke* § 193, S. 132.

alten Kulturvölkern gemeinsam. Die Inder, Hebräer, Ägypter, Griechen, Römer, alle kannten und gebrauchten Formeln und Symbole, welchen die Kraft innewohnen sollte, andere zu verletzen und zu töten. So echt heidnisch dieser Wahn auch ist und so schroff er auch der christlichen Lehre von der Feindesliebe und den christlichen Ideen von Gott widerspricht, fand er doch mit vielem anderen Eingang unter den christlich-germanischen Völkern. Das ‚Mortbeten', das Totbeten, gehört auch in das lange Verzeichnis mittelalterlicher abergläubischer Übungen. Haſs und Eigennutz verleiteten zu dem frevelhaften Beginnen, Gott für die widerchristlichen Wünsche und Bestrebungen zu Hilfe zu rufen. Die wiederholte Erwähnung des ‚Mortbetens' bei Berthold von Regensburg[1] läſst annehmen, daſs diese Sünde nicht ungewöhnlich war. Das ‚Mortbeten' war so gefürchtet, daſs man Gott um besonderen Schutz gegen die ‚Mortbeter' anflehen zu müssen glaubte[2]. Man bediente sich bei dem Totbeten der Antiphon ‚Media vita'[3] oder auch des 108. Psalmes[4]; am sichersten glaubte man aber seine Zwecke zu erreichen, indem man eine Totenmesse für noch lebende Personen las oder lesen lieſs. Dieser Miſsbrauch ist schon früh in die Kirche eingedrungen; denn die 17. Synode von Toledo (694) verbietet ihn unter Androhung strenger Strafen für den Priester, der eine solche Messe liest, und für diejenigen, welche sie lesen lassen[5]. ‚Für Gutes

---

[1] Predigten I, 67. 83. 84. 189 u. a. St. Auch bei *Hartmann von Aue* kommt eine Anspielung auf das ‚Mortbeten' vor; s. *Schönbach*, Über Hartmann von Aue (Graz 1894) S. 171.

[2] *Adelheid Langmann* († 1373) betet (*Strauch* S. 86. 87): ‚Ich pit dich ... daz du ... mich behüetest vor flüechen und vor mortpetten mich und all mein freund.' ‚Ich man dich daz noch siben joren Herodes starp, und pit dich daz du al mein veint gelegst vor mir sihtig und unsihtig, also daz si mir kein schad nimmer mügen werden und auch ir fluechen und ir mortpetten über mich nit derge noch über mein freund.'

[3] Synode von Köln 1310, c. 21 (*Hartzheim* IV, 124): ‚Prohibemus ... ne in aliqua ecclesiarum nobis subiectarum imprecationes fiant nec decantetur „Media vita" contra aliquas personas, nisi de nostra licentia speciali, cum nostra intersit discutere, quando sint talia facienda.' Diese Antiphon wurde bei Bittandachten, besonders in Kriegszeiten, gesungen.

[4] Vgl. darüber *Joh. Andreas Schmid*, Abusus psalmi CIX (Vulg. 108) imprecatorii vulgo das Tod-Beten. Helmstad. 1708. Der Psalm 108 beginnt: ‚Deus laudem meam ne tacueris', und enthält eine lange Reihe von Verwünschungen gegen Feinde.

[5] Kan. 5, aufgenommen in das Decret. c. 4, C. 26, q. 5. ‚Plerique etiam sacerdotum sauciati inimicitiae dolo missam pro requie defunctorum promulgatam fallaci voto pro vivis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut is,

sollen wir opfern,' heifst es darum in dem Fragment eines Pönitentiale aus dem 10. Jahrhundert[1], ‚für Schlimmes niemals: das heifst, wir sollen für die brüderliche Liebe opfern, niemals aber für Hafs.' Trotz der kirchlichen Verbote konnte sich der frevelhafte Mifsbrauch durch das ganze Mittelalter erhalten, wie mehrere Kanones deutscher Synoden bezeugen[2]. Bei den von der Synode von Toledo verbotenen Totenmessen stellte man auch das wächserne Bild der Person, die man totbeten wollte, auf den Altar, um den mit dem Bilde vorzunehmenden Zeremonien die Wirkung zu sichern[3]. Noch im Jahre 1589 sollen unter solchen Veranstaltungen in Paris vierzig Messen gelesen worden sein, um den König Heinrich III. dem Tode zu überliefern[4]. Zu dem gleichen Zwecke wurde auch die missa de s. trinitate gelesen. Ein Mönch von Corvey namens Walter pflegte sie täglich zu lesen, um seinen Abt, den bekannten Wibald von Stablo, an Leib und Leben zu schädigen[5]. Der Abt suspendierte (1149) den in Zauberkünsten bewanderten Mönch, dessen Schilderung ein abstofsendes Bild abergläubischen Treibens liefert[6].

Gegenüber diesen frevelhaften Ausschreitungen des Aberglaubens, welchen viele Synoden mit strengen Strafandrohungen entgegentraten,

---

pro quo ipsum offertur sacrificium, ipsius sacrosancti libaminis interventu mortis incurrat periculum.'

[1] CVP. 2225, Bl. 31′: ‚Pro bonis rebus offerre debemus, pro malis nequaquam, id est pro caritate fraterna offerri, pro odio nequaquam.'

[2] So eine Synode von Trier zwischen 1227 und 1250 c. 7; *Hartzheim* III, 530: ‚Nullus . . . pro vivis cantet missam pro defunctis vel nomine eorum quos odit feretrum cum exequio mortuorum in ecclesia ponatur, ut citius moriantur.' Vgl. c. 32 der Synode von Prag (1349) bei *Hefele* VI², 687.

[3] Siehe oben S. 87. Über die Behandlung dieser Figuren durch zauberische fumigatio s. *Eubel*, Vom Zauberwesen anfangs des 14. Jahrhunderts, in Historisches Jahrbuch XVIII, 608 ff. Statt zuccum de mapello in dem Protokoll vom 9. Februar 1320, S. 611, ist zu lesen: z. de napello. Napellus ist Aconitum napellus, Eisenhut, Sturmhut, mhd. Nappelnkraut, das zur Fumigation verwendet wurde.

[4] *Thiers* III, 125. [5] *Wibaldi Stabl.* ep. 157; *M.* CLXXXIX, 1265.

[6] ‚Diceris etiam' — heifst es von dem Mönche p. 1266 — ‚quosdam caracteres habere et illos ad quaedam praestigia et diabolicas incantationes atque usus improbos conscribere, quibus ne gentilium quidem ullus doctus et honestus fidem accommodare voluit.' Einen Händler des benachbarten Städtchens, der ihm in seinen unerlaubten Handelsgeschäften Konkurrenz machte, pflegte er jeden Tag nach der Messe vom Schlafsaale der Brüder aus, von wo er das Haus seines Konkurrenten sehen konnte, mit Weib und Kind zu exkommunizieren.

erscheint die Meinung derer, welche den Tag für unglücklich erachteten, an welchem sie nicht bei der Elevation in der Messe den Leib des Herrn gesehen hätten, als ein harmloser frommer Glaube. Die Elevation bildet den Höhepunkt der heiligen Handlung am Altare. Sie ist die feierliche, tatsächliche Verkündigung der erfolgten Konsekration und die wirksamste Aufforderung zu Anbetung, Bitte und Danksagung. Nachdem sie bereits im 12. Jahrhundert in Frankreich aufgekommen war, wurde sie im 13. Jahrhundert in allen Kirchen üblich. Ihre Bedeutung wurde von den Predigern dem Volke eindringlich dargelegt. Wie einfach und rührend ist die Belehrung Bertholds von Regensburg über die Elevation![1] Der Priester spricht gleichsam zu jedem Gläubigen: Siehe, das ist der Sohn Gottes, der seinem Vater seine Wunden zeigt, die er für dich erlitten; drum verzage nicht, o Sünder! Das ist der Sohn Gottes, der für dich am Kreuze gestorben ist; trage darum auch du geduldig, was dir auferlegt ist. Siehe, das ist der Sohn Gottes, der einst zum Gerichte kommen wird und dem auch du Rechenschaft wirst ablegen müssen. Andere Prediger entwickelten eine Reihe von Gründen, aus welchen die Elevation erfolge. Eine dem Ende des 14. Jahrhunderts angehörige lateinische Predigt[2] führt deren acht auf; sie bewegen sich einerseits in dem Gedanken, daſs wir durch Christus die Gnade der Vergebung der Sünden, die Hoffnung auf geistige und himmlische Güter und das Anrecht auf den Himmel erlangt haben, anderseits in den Erwägungen, daſs das Geheimnis der Eucharistie die Allmacht Gottes, die Weisheit Christi, die Freigebigkeit des Vaters und die Güte des Sohnes offenbare, und daſs in der Elevation die Streiter im Heere Jesu Christi erfreut und ermuntert werden, indem sie ihren Führer und ihre Fahne schauen. Mit einem groſsen Aufwande allegorischer Auslegekunst werden die Wirkungen des Anschauens Christi bei der Elevation in dem wiederholt genannten Predigtwerke aus der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts beschrieben[3]. Wie bei der wunderbaren Vision am Jabok (Genes. 32, 24 ff.) eine dreifache Veränderung an Jakob vorging — Erlahmung des Fuſses, Ermutigung der Seele, Umwandlung des Namens in Israel —, so bewirkt das gläubige Schauen des Leibes des Herrn eine dreifache Veränderung:

---

[1] Rusticanus de Dominicis 21, CLinc. Bl. 68'; s. Anhang II. Vgl. die deutsche Meſspredigt II, 685.

[2] CMl. 339, Bl. 83'—84. [3] CGraec. 730, Bl. 194'b—196a.

der Schauende wird lahm, d. i. schwach für die sinnlichen Lüste, stark an der Seele zur Überwindung der Gefahren, und Gott schreibt seinen eigenen Namen über ihn (Apok. 3, 12). Wie Moses vor dem Angesichte Gottes am Horeb die Füfse entblöfsen mufste (Exod. 3, 5), wie infolge des Schauens Gottes seine Sprache schwerfällig wurde (Exod. 4, 10), wie sein Angesicht wunderbar erglänzte und gehörnt erschien, als er vom Sinai herabkam (Exod. 34, 29), so bewirkt auch das Schauen des Leibes des Herrn in dem Gläubigen eine Helle und Klarheit in der Seele, die Losschälung von den sinnlichen Begierden und weltlichen Lüsten, welche durch die von Tierfellen stammenden Schuhe versinnbildet werden, und endlich die Lösung der Zunge, die träg im Lobe des Herrn war, und die Bewahrung derselben vor unerlaubten Genüssen[1]. Wie Daniel in der Vision am Tigris zusammenbrach und ohnmächtig ward (Dan. 10, 8), so erzeugt das Schauen des Herrn bei der Elevation jene Steigerung der Liebe, in welcher die Seele vergifst, was irdisch ist, und mit der Braut des Hohenliedes den frommen Seelen zuruft: ‚Fulcite me floribus' etc. (Cantic. 2, 5). Aber auch Schrecken flöfst dieses Schauen ein, Schrecken vor dem, welcher einst zum Gerichte kommen wird mit den Wunden, mit der Dornenkrone und der Lanze und dem Kreuze, Schrecken, wie ihn der König Baltassar vor der schreibenden Hand empfand (Dan. 5, 6). Als Saulus die Stimme des Herrn bei Damaskus hörte, wurde er blind (Act. 9, 8), und als Johannes die erste Vision schaute, erschien er wie tot (Apok. 1, 17): so macht das Schauen des Herrn bei der Elevation blind gegen unerlaubte Dinge, blind gegen Beleidigungen, nachsichtig und nachgiebig, und bewirkt, dafs wir der Welt und der Sünde absterben[2].

Solche warmherzige Mahnungen lassen erkennen, welchen Wert die Prediger und das Volk auf das gläubige, andachtsvolle Schauen des Leibes des Herrn in der Messe legten, und warum die ersteren die Gläubigen verpflichteten, bei der Elevation die konsekrierte Hostie anzublicken[3]. Hin und wieder mochte die Schilderung der Wirkungen

---

[1] Bl. 195'a: „. . . quia auferuntur et abstrahuntur calcei sui, i. e. affectus nimius, quem habet de cupiditate rerum temporalium, que per calceos signantur, quia fiunt de corio animalium mortuorum . . . quia sibi labia mundantur a peccato taciturnitatis in laude dei, a peccato comestionis rerum iniustarum.'

[2] Bl. 195'b. [3] Siehe oben S. 22.

dieses Anschauens auch in Erwartungen irdischer Vorteile hinüberspielen. Stellt doch ein Prediger dasselbe als so verdienstlich und wirkungsvoll hin, daſs ein zur Hölle verdammter Sünder weiſses Antlitz und weiſse Hände behalten habe, weil er im Leben gern den Leib des Herrn angeschaut[1]. Noch packender wirkte die Erzählung von einem Ritter, welchem im Kampfe ein Auge ausgeschlagen war und der sich das von seinem Knappen überreichte Auge mit den vertrauensvollen und auch nicht getäuschten Worten wieder einsetzte: ‚Ich glob esz auch nit dz ich das awg verloren hab, dz hewt gesehen haut den, der alle dise welt erleucht.‘[2]

Das Volk knüpfte, wie an die Messe, so auch an das Schauen des Leibes des Herrn irdische Hoffnungen und Erwartungen. Wer den Leib des Herrn in der Messe gesehen, wird an diesem Tage der notwendigen Nahrung nicht entbehren, leichtfertige Worte und unbewuſste Falscheide werden ihm verziehen, sein Augenlicht wird bewahrt, nicht wird ihn jäher Tod treffen, und sollte er dennoch plötzlich hingerafft werden ohne Wegzehrung, so gilt er vor Gott als versehen mit den Gnaden des Sakramentes[3].

In diesen Volksmeinungen liegt eine überraschende Ähnlichkeit mit den Wundern, welche der Anblick des heiligen Grals bewirkt. Am Karfreitag jeden Jahres bringt eine glänzend weiſse Taube ‚ein kleine wize oblât‘, von welcher der wunderbare Stein, der Gral, seine Kraft empfängt, die der Einsiedler Tevrezent dem Parzival also beschreibt[4]:

> ‚ouch wart nie menschen sô wê,
> swelhes tages ez den stein gesiht,
> die wochen mac ez sterben niht,

---

[1] CGraec. 730, Bl. 198a: ‚Exemplum nota de dampnato, qui claram faciem habuit et manus candidas, quia corpus Christi libenter viderat.‘

[2] Der beschlossen gart des rosenkrantz marie. Nürnberg, Ulrich Pinter, 1505. II, 295.

[3] Im CGraec. 873 (15. Jahrh.) wird den bekannten zwölf Meſsfrüchten folgendes hinzugefügt: ‚Item merita uisionis corporis Christi sunt hec secundum beatum Augustinum de ueritate et sapiencia dei: Quia illo die victus necessarius tribuitur, leuia colloquia dimittuntur, ignorata iuramenta delentur, oculorum lumen conseruatur, mors subitanea illo die non intratur, si quis subito decesserit absque communione pro communicando[cato] habetur.‘ Der hl. Augustinus hat mit diesen Sätzen natürlich nichts zu tun. Das Gleiche findet sich unter den Meſsfrüchten in CSG. 418. Siehe oben S. 45.

[4] Parzival IX, 469. 470, herausgegeben von *Lachmann*, Berlin 21854, S. 226.

der Schauende
stark an der S
seinen eigenen
Angesichte Go
wie infolge d
(Exod. 4, 10 ... jär.
erschien, als
auch das S ... das Leben sichert und das
Helle und K ... die Schrecken der Hölle
Begierden ... den, welcher ihn schaut,
stammenden ... vor dem Tode und macht
der Zunge, ... Wolfram von Eschenbach,
derselben ... en von der Macht der kon-
Tigris zusa ... ral übertragen haben? Das
das Schau ... Kraft des Grals aus der von
in welchem ... mmel gebrachten „wizen oblât",
Hohenlied ... herleitet. Zu seiner Zeit
(Cantic. 2 ... gen Hostie auf. Gleichzeitig
vor dem, ... oben geschildert, allmählich
mit der ... tnis dieses Volksglaubens zur
ihn der ... letztere gehörte nicht zu dem
Als Sau ... kes, sondern zu der mittelalter-
(Act. 9, ... lben fernstand.
tot (A ... Volk an den Anblick der heiligen
blind ... dem Messehören das Haupt-
und na ... und nach derselben die Kirche zu
sterbe ... geglückt, die heilige Hostie zu
... Frauen hin und enthielten sich der
die P ... des Leibes des Herrn teilhaftig zu
des L ... Nähe des Altares. Manche Priester
die G ... entgegen, indem sie die Elevation
anzu ... wei- oder dreimal wiederholten oder
... und her wandten, um so deren An-
... Das tadelt Heinrich von Langen-
nim ... auf die Notwendigkeit der Be-
qui
tac ... sacerdotum B, A 6.

lehrung des Volkes über die wahre Bedeutung der Elevation hin. Auch Matthäus von Krakau klagt über die wiederholten Elevationen und rügt ernstlich die dabei mitspielende Habsucht der Geistlichen[1].

Da man alles, was mit dem heiligen Opfer und mit der Eucharistie in Verbindung stand, als heilkräftig betrachtete, legte man außerordentlich hohen Wert auf den Gebrauch der Ablution des Priesters nach der Kommunion. Denn die Finger, welche mit Wein oder Wasser abgespült wurden, hatten ja unmittelbar vorher den Leib des Herrn berührt.

In der heutigen Messe findet nach der Kommunion zunächst die Ablution des Kelches mit Wein, dann die Ablution der vier Finger des Priesters, welche mit der heiligen Hostie in Berührung gekommen sind, mit Wein und Wasser statt. Beide Ablutionen bestanden schon im frühen Mittelalter; ihre Benennung ist aber verschieden[2]. Während die Ablution der Finger fast immer ablutio genannt wird, heißt die Ablution des Kelches bald perfusio, bald ablutio, bald auch explanatio und prima ablutio[3]. Diese perfusio calicis wurde vom Priester nach dem Genusse des Kelches getrunken, falls er nicht zweimal Messe las.

Die ablutio calicis geschah gewöhnlich einmal; manche wiederholten sie. Als ein Zeichen besonderer Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakramente wird gerühmt, daß der sel. Hermann Joseph, Prämonstratenser von Steinfeld, die Ablution des Kelches dreimal vornahm.

---

[1] Synodalrede bei *Höfler,* Concilia Pragensia (Prag 1862) p. LIII: „. . . alii in eadem missa quasi sepius elevantes (sacramentum) populo monstrant et huiusmodi tam varia excogitantur; non video quare nisi ut pecunie a simplicibus emungantur.' Den mit der Elevation verbundenen Aberglauben erwähnen auch die in der Wiesbadener Handschrift 16 (15. Jahrh.) enthaltenen Sermones ‚de decem preceptis' Bl. 4: ‚Item aliqui simplices homines ex simplicitate quadam adorant calicem in eleuatione misse tamquam sanctum sepulcrum Christi et non sacramentum.' Die Secreta sacerdotum a. a. O. bemerken wohl mit Bezug darauf: ‚Elevant quidam calicem fere sicut hostiam in altitudinem: sed hoc puto superstitiosum, quia quamvis alte tollant, nihilominus non videtur sacramentum. Sufficit ergo ut ad altitudinem tollatur oculorum.'

[2] Von neueren Liturgikern widmen *Thalhofer* II. 291 und *Gihr* S. 701 der geschichtlichen Entwicklung der Ablution einige Bemerkungen; die folgenden Ausführungen werden dieselben sowohl berichtigen wie ergänzen.

[3] Siehe die unten S. 106—108 angeführten Stellen.

Denn er glaubte ‚aus göttlicher Offenbarung zu wissen, daſs auch nach der dritten Ablution noch etwas von dem Sakramente im Kelche verblieben sei‘ [1]. Die Regel war jedoch die einmalige Ablution des Kelches.

Die ablutio digitorum nach der Kommunion in der Messe ist eine alte Übung in der abendländischen Kirche. Sie begegnet uns zuerst in der Vita des 709 gestorbenen Bischofs Bonitus von Clermont, die einen fast gleichzeitigen Verfasser hat [2]. Die mittelalterlichen Liturgiker kennen eine dreimalige ablutio digitorum: vor der Messe, während der Messe und nach der Kommunion. Die Ablution während der Messe fand in Deutschland entweder bei dem Offertorium statt oder nach der Präfation unmittelbar vor Beginn des Kanons [3]. Ivo von Chartres [4], Innocenz III. [5] und Duranti [6] vertiefen sich in die mystische Bedeutung dieser dreimaligen Waschung. Als praktischen Zweck der dritten ablutio bezeichnet Innocenz III. mit Recht die Verhinderung der Verunehrung des heiligsten Sakramentes.

Während die ersten beiden Ablutionen mit Wasser vollzogen wurden, gebrauchte man zu der dritten teils Wasser, teils Wein. Der Wein wurde, wie der hl. Thomas von Aquin bemerkt, darum als Abspülungsmittel sowohl für den Kelch und den Mund des Priesters als auch für dessen Finger benutzt, weil er sich seiner Natur nach besonders gut dazu eignete [7].

Die Cluniacenser gebrauchten im 11. Jahrhundert Wein zur Ablution der Finger nach der Kommunion [8]. Das war auch in Deutschland der Fall [9]. In Frankreich bediente man sich im 8., 12.

---

[1] Vita b. Hermanni Iosephi († nach 1230), Acta SS. 7. April. I, 697.

[2] Bei *Mabillon* III, 1, p. 92. *Gihr* irrt demnach, wenn er meint, daſs über die Purifikation der Finger aus dem ersten Jahrtausend kein Zeugnis vorliege.

[3] Siehe darüber die Bemerkungen *Gabriel Biels* in seiner Exposicio canonis misse (a. 1484) lect. 17, welcher sich für die römische Praxis der Ablution beim Offertorium entscheidet. Seine Vorlage, die Meſserklärung des Magisters *Egeling*, spricht sich für die andere Praxis aus.

[4] Serm. 5; *M.* CLXII, 560.

[5] De sacro altaris mysterio VI, 8; *M.* CCXVII, 911.

[6] Rationale IV, 55, Bl. 205.

[7] Summa theol. III, q. 83, art. 5: „... dicendum, quod vinum ratione suae humiditatis est ablutivum...‘

[8] Consuetudines Cluniac. *(Udalrici)* II, 30; *M.* CXLIX, 722. Vgl. Consuetudines Divionenses s. Benigni bei *Martène*, De rit. IV, 71.

[9] Vita Heriberti c. 18; *M.* CLXX, 409; c. 19, p. 410 spricht der Biograph, *Rupert von Deutz*, von der Waschung der Finger mit Wasser und versteht darunter jedenfalls die Waschung nach der Rückkehr vom Altare.

und 13. Jahrhundert zu diesem Zwecke des Wassers[1]. Bis zum 13. Jahrhundert bestand auch in Italien dieselbe Praxis[2]. Nach dem unter Papst Bonifacius VIII. verfafsten Ordo Romanus XIV gebrauchte der Papst zur Ablution der Finger über dem Kelche Wein; dann erst wusch er die Finger über einem Becken mit Wasser[3]. Es bestand demnach keine gemeinsame Sitte; man gebrauchte Wasser oder Wein oder beides. Da zuweilen nicht scharf genug zwischen der ablutio nach der Kommunion und der lotio nach der Messe unterschieden wird, läfst es sich nicht immer genau feststellen, welche Sitte in der einzelnen Kirche beobachtet wurde[4]. Dafs die ablutio digitorum am Altare unmittelbar nach der Kommunion stattfinden müsse, galt nicht als bindende Vorschrift, wie denn überhaupt in den unwesentlichen Handlungen bei der Messe grofse Freiheit herrschte. Am Ausgang des 15. Jahrhunderts bestanden darin noch verschiedene Übungen. Die Magister Egeling und Gabriel Biel[5] stellen es noch in das Belieben der Priester, entweder sofort nach der Kommunion oder erst nach Beendigung der Messe die Finger zu waschen. Die heute übliche ablutio mit Wein und Wasser nach der Kommunion ist erst durch das Römische Missale Pius' V. vorgeschrieben worden.

Die ablutio digitorum wurde nach dem Ritus der Cluniacenser vom zelebrierenden Priester genossen; sonst wurde sie gewöhnlich an einem reinen Orte ausgegossen, wie sowohl Ivo von Chartres und Duranti[6] als auch Papst Innocenz III. bezeugen.

Diese aqua ablutonis nun, auch einfach ‚tertia ablutio' genannt, wurde im Mittelalter als ein wirksames Heilmittel in Krankheiten betrachtet und darum viel begehrt. Um dieses Wasser zu erlangen, mufste man sich mit den Mefs- und Kirchendienern, deren Aufgabe die Ausgiefsung dieser ablutio war, ins Einvernehmen setzen.

In alten Heiligenleben liest man von Wundern, welche durch das von Heiligen zum Waschen der Hände gebrauchte Wasser erfolgten.

---

[1] Vita Boniti a. a. O.; *Ivo* a. a. O.; *Duranti* IV, 55, Bl. 205.
[2] *Leonis Marsic.* Chronicon Casinense II, 90; M. G. SS. VII, 690.
[3] Ordo Romanus XIV c. 53; *M.* LXXVIII, 1168.
[4] Vgl. die unten angeführten Stellen aus *Cäsarius von Heisterbach.*
[5] Exposicio canonis misse lect. 83.
[6] A. a. O. Bl. 205.

Denn er [illegible] und trank es auch sogar.
der dritt[illegible] Pius (um 644) gebraucht
blieben s[illegible] von dem hl. Könige Eduard
Di[illegible] werden ähnliche Wunder
eine al[illegible] welche Reliquien oder eine
zuerst [illegible] vertrieben Krankheiten. So
die ein[illegible] Priesters Finger in mittel-
Liturgik[illegible] steht, als ein Mittel gegen
währ[illegible] überdies der Priester durch
währe[illegible] rtrauen auf dessen Ablutions-
statt [illegible] raiischen Qualität des Priesters
Ivo v[illegible]
myst[illegible] strömten viele Kranke, um durch
Zwe[illegible] sund zu werden[3]. Einer weithin
Verh[illegible] Ablutionswasser des Priesters
[illegible] welcher um das Jahr 1050 lebte.
wur[illegible] und war auch für die Zukunft
Wei[illegible] Seiten strömte man dorthin, um
spül[illegible] wurde auch Kranken in die Ferne
auc[illegible] später Papst Alexander II., ließ
son[illegible] mit gutem Erfolge. Das Chronicon
[illegible] seine Wunderkraft[4]. Auch in
Ab[illegible] Heilkraft dieser Ablution. Einer
la[illegible] ein Gesicht bedeutet, sie solle mit

[illegible] CXCV, 702. Vita Odilonis auctore *Petro*

[illegible] M. G. SS. VII, 690; *M.* CLXXIII,
[illegible] di gratia praepollere, ut si ex aqua, qua
[illegible] aliquis in potum febreticus fideliter sume-
[illegible] potestatis valeret. . . Hic [Anselmus,
[illegible] ardore febris vehementissimo aestuaret,
[illegible] de praedicto viro dei fama multorum
[illegible] ex aqua eadem clanculo sibi deferret.
[illegible] posita mora omnis ab eo valetudo illa
[illegible] *M.* CXLIX, 972 erzählt denselben
[illegible] *Damianus* berichtet davon in der Schrift
[illegible] *M.* CLXXIII, 1101.

dem Weine, mit welchem der hl. Erzbischof Heribert von Köln nach der Kommunion die Finger, wie es Sitte sei, gewaschen, ihre Augen benetzen, dann werde sie sehend werden. Es gelang ihr, sich diesen Wein zu verschaffen, und sie gebrauchte ihn mit dem in Aussicht gestellten Erfolge[1]. Kaiser Heinrich der Heilige pflegte bei der täglichen Anhörung der Messe die Ablution des Kelches mit frommer Andacht zu nehmen. In Merseburg liefs er sich dieselbe einmal für den nächsten Tag aufheben; als sie ihm dann gereicht wurde, war sie in reines Blut verwandelt[2]. Ein ähnliches Wunder berichtet Cäsarius von Heisterbach: Eine Frau fing die dritte Ablution in Brot auf, das sie auf den Acker streuen wollte, um Hagel abzuwenden. Zu ihrem Schrecken bemerkte sie, als sie es streuen wollte, dafs aus dem Brote ein Blutklumpen geworden sei. Sie entdeckte das ihrem Manne und dem Priester; die Sache kommt nach Köln; alle drei können sich nur mit Mühe vor einer Anklage auf maleficium retten. ‚Denn es gefällt Gott nicht,' bemerkt Cäsarius, ‚wenn die Sakramente zu irdischen Zwecken gebraucht werden.'[3]

In der Diözese Köln herrschte am Ausgange des Mittelalters und noch bis tief ins 16. Jahrhundert die Gewohnheit, im Andenken an den hl. Suibert Ablutionswein zu trinken. Das war der Ablutionswein des Kelches, wie aus den von Binterim[4] mitgeteilten Äufserungen des päpstlichen Nuntius Ottavio Frangipani hervorgeht. Letzterer rät, den Gläubigen nicht die erste und nicht die zweite Ablution, d. i. keine der von dem Priester zu geniefsenden Ablutionen zu geben, sondern nach vollendeter Purifikation des Kelches neuen Wein in den Kelch zu giefsen und denselben den Gläubigen zu reichen[5].

---

[1] *Ruperti Tuit.* Vita Heriberti c. 19; *M.* CLXX, 410.

[2] *Adalberti* Vita Heinrici II. Imp. c. 34; M. G. SS. IV, 811: ‚Cum . . . Heinricus pro disponendis regni negotiis Marsipolim venisset, accidit, ut quadam die ad altare sancti Laurentii missam attentissime audiret; qua completa, sicut semper facere consueverat, ablutionem calicis sumere volebat, sed interveniente magno negotio regni, quod vir sanctus proposuit, tunc temporis fieri non potuit. Vocato itaque custode ecclesiae, rogavit eum, ut calicem cum ablutione mundo loco reponeret. . . Postera vero die . . . calicem cum ablutione sibi afferre praecepit. Cumque allatus et discoopertus fuisset, invenerunt ablutionem illam in formam veri sanguinis transmutatam.'

[3] Dialog. IX, 25; II, 183.

[4] Deutsche Konzilien VII, 374.

[5] In dem Directorium ecclesiast. disciplinae Coloniensi praesertim ecclesiae accommodatum, 1597, p. 394.

Bis dahin war jedenfalls die Darreichung des wirklichen Ablutionsweines üblich. Diese Sitte bestand schon lange Zeit. Sie ist aus der Legende entstanden, nach welcher der hl. Suibert einen an Halsbräune zum Tode kranken Mann durch den Ablutionswein heilte[1]. Ob das die ablutio digitorum oder calicis gewesen ist, erhellt aus der Legende nicht; nach der Tradition war es die letztere. Der Wein, welchen im 15. Jahrhundert in der Diözese Passau neugetaufte Kinder nach der Messe zum Trinken erhielten, war vielleicht auch Ablutionswein. Diesen Gebrauch darf man wohl als Rest der altkirchlichen Sitte, den Neugetauften den Leib und das Blut des Herrn zu reichen, ansehen. Das Volk verband damit die abergläubische Meinung, daſs diese Kinder gelehrt sein würden. Deshalb verbot die Passauer Synode vom Jahre 1470 die Verabreichung dieses Weines[2].

In einigen Gegenden Deutschlands übten Geistliche sonderbare Bräuche nach der Ablution der Finger. Sie beleckten die Finger oder bestrichen sich mit den Fingern die Augen und andere Teile des Körpers. Andere bestrichen mit den eben gewaschenen Fingern Mund und Augen von Kindern oder alten Weibern, welche am Altare standen[3]. Das erinnert an die von Clemens von Alexandrien und von Cyrillus von Jerusalem bezeugte, oben[4] erwähnte altchristliche Sitte, die Eucharistie an die Augen zu bringen und nach dem Genuſs des Kelches die Finger an den noch nassen Lippen zu benetzen, um dann Augen, Ohren u. s. w. zu berühren. Beiden Bräuchen liegt derselbe Glaube an die Heilkraft der Eucharistie oder an deren Macht, vor leiblichen Übeln zu

---

[1] In der Vita s. Suiberti († 713) c. 16 bei *Leibnitz*, Scriptores Brunswicens. II, 233 heiſst es: ‚Statimque post diutinam orationem et divinorum celebrationem porrexit ei coram multis gentibus ablutionem, cumque bibisset parum mox sanatus fuit. . . Volat fama miraculi illius per provinciam . . . omnesque laudant potentiam Domini nostri Iesu Christi.' Die Vita, welche sich als Werk eines Augenzeugen ausgibt, ist eine aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammende Fälschung, wie *W. Diekamp* (Historisches Jahrbuch II, 272) nachgewiesen hat. Die Legende gibt aber hier eine alte Tradition wieder, aus welcher sich die Sitte des Trinkens der Ablution im Andenken an den hl. Suibert gebildet hat.

[2] C. 2 bei *Hartzheim* V, 477: ‚Inhibemus insuper ne pueri noviter baptizati ad altare pro receptione vini ex calice tempore missarum deferantur aut per celebrantes missas eis vinum ex calice porrigatur, cum ex hoc multi temere credant tales fieri scientificos, et malam gerant fidem, qua occasione pericula animae oriuntur.'

[3] Secreta sacerdot. Bl. B 2. [4] Siehe oben S. 94.

schützen, zu Grunde. Von dem gleichen Glauben liefsen sich die Priester leiten, welche bei der Bekreuzung mit der Patene während des ‚Libera nos' mit derselben die geschlossenen Augen berührten[1]. Heinrich von Langenstein[2] bezeichnet das Belecken der Finger als kindisches Spiel und wünscht dringend, dafs die Bestreichung der Augen u. s. w. mit den Fingern unterbleibe, weil doch möglicherweise noch ein Atom der heiligen Hostie daran haften könnte. Aber der Mifsbrauch erhielt sich noch lange. Denn auch Berthold von Chiemsee erwähnt ihn[3], allerdings mit dem Bemerken, dafs die Priester dies tun, um Gott zu bitten, dafs er ihr geistiges Auge erleuchten wolle. Darum tadelt er auch den Gebrauch nicht, wiewohl anzunehmen ist, dafs auch viele Priester die abergläubischen Erwartungen des Volkes teilten.

Aus diesem Gebrauch entsprang wohl auch die in vielen deutschen Kirchen beobachtete Sitte, unmittelbar nach dem Genusse des Kelches zu beten: ‚Lutum fecit Dominus ex sputo, linivit oculos meos et abii et lavi et vidi et credidi deo' (Joh. 9, 11). Dafs dieses Gebet erst dem Gebrauche gefolgt ist, unterliegt keinem Zweifel; denn die Worte stehen an sich mit der Eucharistie in keiner Verbindung; sie gewinnen hier nur einen Sinn als Begleitworte zu dem Brauche, der in den oben dargelegten Anschauungen seinen Grund hatte. Im übrigen war es allgemein üblich, den beiden Gebeten ‚Quod ore sumpsimus' und ‚Corpus tuum' andere, dem Belieben des Priesters überlassene kurze Gebete hinzuzufügen[4].

---

[1] Davon berichtet am Anfange des 16. Jahrhunderts der Augustiner-Eremit *Johannes Bechofen* (Quadruplex missalis expositio Bl. F 1; s. unten XI, 10): ‚Alii vero clausos oculos cum patena tangunt: significantes illuminatos in tenebris sedentes...' Die Erklärung Bechofens ist ein Versuch, den Gebrauch, dessen Ursprung ihm unbekannt war, zu deuten. [2] A. a. O.

[3] Tewtsch Rational XXIII, 7: ‚Etlich priester bestreichen jhre augen mit den abgewaschen fingern unnd bitten dieweil, daz sy Christus durch empfahung disz sacraments an jrem geistlichen auge (das ist der glaub) erleichte, wie er dem plinden seine augenn auffthan do er auszgespaich ain kott gemacht unnd jhne damit bestrichen hat.'

[4] *Gabriel Biel* bemerkt Expos. can. lect. 83, dafs manche Priester bei der Bedeckung des Kelches noch einige Gebete sprechen, da die vorgeschriebenen nicht ausreichen, die verschiedenen Akte zu begleiten: „. . . commemorant incarnationis misterium dei: „Verbum caro factum est." Et rursus tangentes digitis ablutis oculos miraculum Christi commemorant, quo cecum quendam illuminavit: „Lutum fecit

Wie nachsichtig damals auch die einsichtsvolleren Priester ungehörigen Bräuchen gegenüber dachten und handelten, bekundet der Rat, welchen Heinrich von Langenstein[1] erteilt, um die ihm bedenklich erscheinende Gewohnheit abzustellen. Er schlägt nämlich vor, daſs der Geistliche, um jenen sonderbaren Wünschen der Kinder und Weiber entgegenzukommen, den Mittelfinger mit Wein begieſsen und damit den Mund und die Augen jener benetzen solle. Dies setzt freilich voraus, daſs die Leute den Trug nicht bemerkten. Wenn ernste und tüchtige Männer sich mit solchen Praktiken den törichten Wünschen vieler Gläubigen gegenüber abfinden zu dürfen glaubten, so kann man ermessen, wie wenig Widerstand die groſse Menge der Weltpriester und Ordensleute dem Aberglauben des Volkes zu leisten vermochte und wagte.

Verschieden von der ablutio der Finger nach der Kommunion ist die ablutio, welche nach der Rückkehr vom Altare und nach der Ablegung der Meſskleider erfolgte. Die Consuetudines Cluniacenses[2] schreiben diese ablutio vor. Auch Duranti[3] erwähnt sie. Schon im 11. Jahrhundert war sie in der Diözese Köln üblich. Auch diese ab-

---

Dominus ex sputo" etc. . . . Alii legunt canticum Simeonis . . . addentes in fine ad virginis honorem . . . Anthi(phonam): „Benedicta filia tu a Domino, quia per te fructum vite communicavimus", prout quemque sua devotio trahit. Que licet ecclesie ordinatione non sint instituta, quia tamen in nullo sint eius ordinationi contraria, nec devotioni impeditiva, sed magis promotiva ac preservativa a distractione noxia, ideo non sunt simpliciter reprobanda.' Die Worte ‚Lutum fecit' etc. finden sich auch als Kommuniongebet im CFl. 453, Bl. 153, einem Ordinarium missae von 1523, und in anderen Hss. Der CAdm. 69 (14. Jahrhundert) enthält Bl. 63 mehrere solche Gebetchen: ‚Domine Iesu Christe, corpus tuum pro nobis crucifixum edimus et sanguinem tuum pro nobis effusum bibimus, fiat nobis (63') corpus tuum salus anime et sanguis tuus uita eterna, Amen. Quod ore sumpsimus . . . sempiternum. Mel et lac ex ore eius suscepi et sanguis eius ornauit genas meas. Lutum fecit Dominus . . . credidi deo. Percepcio corporis et sanguinis tui, Domine Iesu Christe, prosit mihi et omnibus nobis sumentibus in uitam eternam. Consummatum est. Uerbum caro factum est et habitauit in nobis.' *Berthold von Chiemsee* bemerkt a. a. O. XXIII, 7: ‚Daneben sprechen etlich priester zû eere der iunckfrawen Marie (die uns den sacramentlichen leib und blût Christi anfangs leiblich gepert hat) dise antiphen: „Sey du tochter gesegnet von dem herren, dann durch dich haben wir genossen die frucht des lebens." Hiebey mögen noch mer pette beschehen, nach andacht oder gewonhait der priester, doch daz dieselben pette nit wider ordnung der kirch gestelt noch zerrüttung machen im ambt der mesz, noch zelang oder verdrieszlich sein den umbständern.' Siehe auch Anhang III.

[1] A. a. O. [2] II, 30; *M.* CXLIX, 724. [3] IV, 55, Bl. 205.

lutio hielt man noch für heilkräftig. Zu dem hl. Heribert von Köln kam der kranke Abt Volpert mit der Bitte, ihm das Wasser zu überlassen, mit welchem er nach der Messe die Hände gewaschen habe; denn nach einem Gesichte hoffte er davon Genesung. Der Erzbischof wies ihn an den Rhein, der genug Wasser enthalte. Aber Abt Volpert wufste sich das gewünschte Wasser zu verschaffen und wurde gesund[1]. Man ging in dem Glauben an die Heilkraft der Ablution der priesterlichen Finger sogar noch weiter. Ein kranker, frommer Knabe — so erzählt Cäsarius von Heisterbach — fragte einen ihn besuchenden Priester: ‚Habet Ihr heute zelebriert?‘ Auf die bejahende Antwort fuhr der Knabe fort: ‚Ich bitte, dafs Ihr die Hände, mit welchen Ihr den heiligen Leib und das Blut Christi berührt habet, vor mir abwaschet; denn dieses Wasser wird ein Heilmittel in meiner Krankheit sein.‘ Der Priester erfüllte diesen Wunsch, und der Knabe trank von dem Ablutionswasser und hob den Rest in einem Gefäfse auf. Als er es später wieder trinken wollte, fand er nicht Wasser, sondern reines Blut. Dieses ‚Blut‘ wurde von dem Priester in die Kirche getragen und unter die Reliquien eingereiht[2].

Die wunderwirkende Kraft der Ablution liegt nach dem Glauben jener Zeit in der Beziehung derselben zu dem heiligsten Sakramente. Des letzteren Macht und Segen übertrug sich auf die Finger des Priesters und durch das Ablutionswasser auf die Kranken oder auf die Feldfrüchte. Aus ganz demselben Gedankengange ergab sich der Glaube an eine besondere Kraft, die in den vier Fingern des Priesters ruht, welche den Leib des Herrn unmittelbar berühren. Auch davon weifs Cäsarius von Heisterbach zu erzählen. Er war mit seinem Abte Heinrich in dem Cisterzienserinnenkloster Walberberg bei Brühl. Dort traf der Abt eine Frau, die an der Bräune litt. Der Abt war von Mitleid gerührt, und im Vertrauen auf das heiligste Sakrament bestrich er auf Bitten der Frau die kranke Stelle mit seinen Fingern und sprach: ‚So wahr es ist, dafs ich heute mit diesen Fingern den Leib

---

[1] *Ruperti Tuit.* Vita Heriberti c. 18; *M.* CLXX, 409.

[2] Dialog. IX, 24; II, 182. *Cäsarius* glaubt, dafs das nicht Christi Blut, sondern gewöhnliches Blut gewesen sei: ‚Deus ob devotionem hominis elementum mutavit, ut ostenderet, quod eundem sanguinem, quem sacerdos quotidie sumit in ecclesia sacramentaliter, fidelis quisque in omni loco possit sumere spiritualiter.‘

Christi berührt habe, ebenso wahr ist's, dafs die Frau von der Krankheit genese.' In der Nacht erschien der Frau eine geistliche Person, die ihren Hals so berührte, wie der Abt am Tage vorher, und zu ihr sprach: ‚Stehe auf! denn du bist gesund geworden.' In der Tat war sie auch gesund[1].

---

[1] Fragmente c. 9 bei *Kaufmann* S. 179. Die Erzählung steht auch in den von *Meister* herausgegebenen Fragmenten I, 9 p. 16. Die Worte: ‚Tam veraciter sicut hodie digitis istis corpus Christi tractavi, tam veraciter de infirmitate convalescat', tragen die Form einer Besprechung.

Vierter Abschnitt.

Die Votivmessen.

Die Messen, welche zu speziellen Zwecken mit eigens dazu abgefaſsten Gebeten oder nach einem besonderen Formulare gelesen wurden, nannte man missae votivae oder adventiciae[1]. Nach den heute geltenden liturgischen Vorschriften dürfen sie nur an bestimmten, von den Rubriken gestatteten Tagen gelesen werden. Im Mittelalter herrschte, wie wir sehen werden, darin groſse Willkür. Die theologische Lehre ging dahin, daſs den Votivmessen für ihre Zwecke eine gröſsere kirchlich-impetratorische Kraft innewohne als der Tagesmesse[2]. Das wird begründet mit dem Hinweis auf die Gebete, welche dem besonderen Zwecke der Messe dienen, und bei den Messen für die Verstorbenen auf den ganzen Ritus, der für die Absicht, den Verstorbenen zu helfen, eingerichtet ist. Im Klerus wie im Volke ging man aber weit über die theologische Auffassung hinaus, indem man bestimmten Meſsformularen auſserordentliche Wirkungen zuschrieb oder von der Persolvierung bestimmter Messen in einer bestimmten Zahl und Reihenfolge besondere Erfolge erwartete.

Die Votivmessen sind ein alter kirchlicher Brauch, der sich gleichzeitig mit dem Aufkommen der Privatmessen ausbildete. Während in der feierlichen missa publica das heilige Opfer für die gesamte Kirche und für die Gemeinde dargebracht und für das irdische und ewige Heil aller gebetet wird, gedenkt der Priester in der Votivmesse besonders des Anliegens, welches ihm empfohlen ist, oder der Personen, welche die Zelebration der Messe in bestimmter Absicht erbeten haben. In den Votivmessen haben sich gewissermaſsen die

[1] Siehe *Ducange* u. d. W. Missa.
[2] Vgl. *Thomas Aq.*, Suppl. q. 71, a. 9 ad 5 und *Gihr* S. 125.

Gebete, welche von alters her in der Liturgie für alle Stände, für Kranke, Bedrängte u. a. verrichtet wurden, zu selbständigen Opferhandlungen ausgestaltet. Es ist nicht schwer, aus der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen fast alle Intentionen der heute bestehenden Votivmessen nachzuweisen. Das Gebet um Frieden entspricht der Messe pro pace, die Gebete für die Parochie derjenigen pro congregatione et familia, das für den Bischof der Messe pro episcopo, die für die Kranken, Energumenen, Reisenden, um gutes Wetter, für die Feldfrüchte, für das Volk, für die Gläubigen, für die Verstorbenen, für die Büfser, für den König entsprechen den Votiven pro infirmis, pro daemoniaco, pro iter facientibus, pro serenitate aeris, pro frugibus, pro populo, pro vivis, pro defunctis, pro poenitentibus, pro rege[1]. Am frühesten ist die Votivmesse pro defunctis nachweislich. Tertullian[2] und Cyprian[3] reden von den oblationes pro defunctis und von Anniversarien, bestätigen also die Sitte, Messen für bestimmte, spezielle Anliegen zu lesen. Zur Zeit des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus war der Brauch allgemein. Augustinus erwähnt auch eine Votivmesse, die in einem von Dämonen beunruhigten Hause mit dem erwünschten Erfolge gelesen wurde[4]. Eine Votivmesse pro gratiarum actione wurde nach dem der Mitte des 5. Jahrhunderts angehörigen Verfasser der Schrift ‚De promissionibus et praedictionibus' aus Anlafs der Heilung einer Besessenen gefeiert[5]. Von einer Votivmesse ‚pro liberatione populi', welche aus Dankbarkeit für den Abzug des Hunnenführers Ganserich von Bazas (Vasatum) um 437 gehalten wurde, erzählt Gregor von

---

[1] Vgl. Constit. Apostol. VIII, 7—11. 13; *M.* P.G. I, 1079 sqq.

[2] De corona militis c. 3; *M.* II, 79: ‚oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus.' De monogamia c. 10; *M.* II, 912: ‚Enimvero et pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei (i. e. defuncto marito) et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis.'

[3] *Cypriani* epist. presbyteris etc. Furnis consistentibus c. 2; PV. III, 466.

[4] De civit. Dei XXII, 8: ‚Perexit unus (presbyter), obtulit ibi (sc. in domo) sacrificium corporis Christi, orans quantum potuit, ut cessaret illa vexatio: Deo protinus miserante cessavit.'

[5] Pars 4, c. 10; *M.* LI, 842: ‚Hinc laetitia, hinc voces in gloriam dei, quod post octoginta et quinque dies diabolo expulso puella de potestate fuerit eruta inimici.' Die Heilung geschah im Moment des Empfanges der Eucharistie während der Messe. Dann wurde eine zweite Messe in gratiarum actionem gelesen: ‚Oblatio itaque rursum gratiarum actionis pro ea fit sacrificiique percipiens certam partem prisco est reddita usui.' Die Geheilte kommunizierte nun noch einmal.

Tours[1]. Derselbe berichtet auch, daſs König Chilperich, welcher trotz seines wüsten Lebens gern theologisierte, Hymnen und Messen verfaſst habe, die aber nichts wert seien[2]. Dagegen rühmt Gregor die Messen des Sidonius Apollinaris und verweist auf sein eigenes Buch, in welchem er diese Messen gesammelt und mit einer Vorrede versehen habe[3]. Leider sind weder die Messen des Sidonius noch das Buch Gregors erhalten, wie denn überhaupt nicht genug beklagt werden kann, daſs uns liturgische Dokumente der abendländischen Kirche bis zu der lückenhaften Sammlung des sogen. Sacramentarium Leonianum fehlen und die vorhandenen nur in späteren Handschriften vorliegen.

Gaben die Gebete der älteren Liturgien Anlaſs zur Entstehung von Votivmessen, so war sicherlich auch der alttestamentliche Opferkult nicht ohne Einfluſs. Nach dem hl. Apostel Paulus, welcher diese Opfer als Vorbild des Opfers Christi bezeichnete, führen die Väter die Parallele zwischen dem Vorbild und der Erfüllung weiter aus. Im Leviticus werden eine Reihe spezieller Opfer vorgeschrieben, deren jedes einen besonderen Ritus hatte: pro peccato, pro gratiarum actione, pro voto, pro sacerdote, pro principe[4]. Origenes behandelt als erster diese verschiedenen Opfer, deren Erfüllung er in dem Opfer auf Golgatha erblickt. Mit der Darbringung des letzteren sind die alttestamentlichen Opfer abgeschafft. Origenes legt daher die Opferung der verschiedenen Tiere symbolisch aus. ‚Der Mensch opfert Gott ein Kalb, wenn er den Hochmut des Fleisches überwindet; ein Schaf, wenn er die unvernünftigen und törichten Regungen ordnet; einen Bock, wenn er die Zügellosigkeit überwindet. Er opfert auch ein Paar Turteltauben, wenn er nicht allein bleibt, sondern seinen Sinn mit dem Worte Gottes wie mit einer Gattin verbindet, wie denn auch diese Tiere in einer einzigen Paarung leben sollen.‘[5] In dieser Weise sucht Origenes die rituellen Opfervorschriften moralisch nutzbar zu machen und ist darin das Vorbild für die Erklärungen der späteren patristischen und mittelalterlichen[6] Exegeten. Zur Zeit des Origenes be-

---

[1] De gloria martyrum c. 13; *M.* LXXI, 718. Vgl. auch die Note zu dieser Stelle.

[2] Hist. Franc. VI, 46; *M.* LXXI, p. 413: ‚et alia opuscula vel hymnos sive missas, quae nulla ratione suscipi possunt.‘ Ob das bloſse orationes oder ganze Meſsformulare waren, läſst sich nicht ermitteln.

[3] Ebd. II, 22, p. 218. [4] Kap. 4—7. [5] Homil. 2 in Levitic.; *M.* P. G. XII, 413.

[6] Vgl. *Cyrillus von Alexandrien*, Glaphyra in Levitic.; *M.* P. G. LXIX, 547. *Theodoret*, Quaest. in Levitic.; *M.* P. G. LXXX, 302. *Augustinus*, Quaestion. in

standen Votivmessen in unserem Sinne noch nicht. Man konnte also von Beziehungen zwischen diesen und den alttestamentlichen Opfern nicht reden. Da nun die patristischen und frühmittelalterlichen Erklärer sich wesentlich auf die Auslegungen des Origenes stützen, wurde der Zusammenhang der Votivmessen mit den alttestamentlichen Spezialopfern auch von jenen meist übersehen, zu deren Zeiten die Votivmessen bereits im allgemeinen Gebrauche waren. Nichtsdestoweniger darf man zur Erklärung der Entstehung der letzteren auf diese Opfer hinweisen. Es lag zu nahe, sie als Vorbilder zu betrachten und aus denselben die Berechtigung zu den besonderen Formen der Votivmessen zu entnehmen. Übertrug man doch selbst die alten Namen der Vorbilder auf die neuen Formen: pro peccatis, pro voto, pro gratiarum actione.

Dieser Zusammenhang wurde auch von dem mittelalterlichen Liturgiker, welcher den liturgischen Studien eine neue Richtung gab, von Amalar von Metz, erkannt. Derselbe zitiert 2 Paralip. 29, 20. 21 und fährt fort[1]: ‚Docti sumus veteri testamento, pro quibus offerre debeamus sacrificia, sc. pro votis, pro spontaneis, pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Iuda. Quando adimplemus ea, quae in tribulatione promisimus, pro votis facimus; quando gratias agimus de perceptis, pro spontaneis; quando compungimur de commissis, pro peccato; quando recta corda petimus regibus, pro regno; quando pacem et unanimitatem populi, pro Iuda.‘ Amalars Parallele fand Aufnahme und Erweiterung in der Meſserklärung, welche — mit Unrecht — dem Bischof Hildebert zugeschrieben wird[2], in dem Sacra-

---

Heptateuch. l. III; *M.* XXXIV, 673sqq. Von den Lateinern benutzt den Gedankengang des Origenes zuerst *Paulinus von Nola*, Epist. XI, 7, PV. XXIX, 66 in seiner Ausführung. *Isidor von Sevilla* schlieſst sich sachlich und oft wörtlich (Quaestion. in Leviticum c. 1; *M.* LXXXIII, 321; c. 6. 7, p. 323. 324) an Origenes an. Das Gleiche ist der Fall bei *Beda*, In Pentateuch. commentar. II, 4; *M.* XCI, 335—337; *Rabanus Maurus*, Exposit. in Levitic. I, 1—7; *M.* CVIII, 247sqq.; *Rupert von Deutz*, De trinitate et operibus eius; in Levit. l. I: *M.* CLXVII, 768, und *Ivo von Chartres*, Sermo 5; *M.* CLXII, 543.

[1] De eccl. officiis III, 19; *M.* CV, 1127.

[2] Liber de expos. missarum *M.* CLXXI, 1162. Den *Amalar*schen Vergleichen wird noch folgendes hinzugefügt: ‚Ubi fit sacrificium pro papa, pro rege, pro antistite, pro ceteris rectoribus, ex Pauli institutione agitur, qui de hoc Timotheum instituit dicens: Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus‘ (1 Tim. 2, 1).

mentarium des Honorius von Autun[1] und im Mitrale Sikards von Cremona[2].

Wie wir oben die Votivmessen als Spezialisierung der Anliegen des Dankgebetes der altchristlichen Liturgie bezeichneten, so erläutert der Erzbischof Odo von Cambrai († 1113) das Memento vivorum des Kanons an den zu seiner Zeit bestehenden Votivmessen[3].

Wenn wir von Votivmessen in den ersten fünf Jahrhunderten reden, so sind darunter nicht die eigens für gewisse Intentionen abgefaſsten Meſsformulare der späteren Zeit zu verstehen, sondern lediglich die Darbringung des heiligen Opfers für bestimmte Privatzwecke. Die Messe wurde auf Verlangen einzelner Personen oder zur Erreichung augenblicklich wünschenswerter Gnaden gelesen. So in dem von dem hl. Augustinus erwähnten Falle zur Befreiung eines Hauses von Dämonen, so in zahllosen Fällen für die Verstorbenen. Ob dabei dieser Zweck in besonderen Gebeten äuſserlichen Ausdruck fand, läſst sich bei dem Mangel an liturgischen Urkunden vor der Zeit der Abfassung des Sacramentarium Leonianum nicht feststellen. Der Entwicklungsgang vollzog sich jedenfalls so: zuerst begnügte man sich mit der bloſsen Privatintention unter Anwendung des allgemein gebrauchten Meſsformulares; dann legte man in das letztere Gebete ein, welche der Privatintention entsprachen; endlich schuf man für diese Privatintentionen besondere Meſsformulare.

Das mittlere Stadium dieser Entwicklung war zu der Zeit bereits erreicht, aus welcher die Sammlung von Meſsgebeten stammt, die man mit dem Namen ‚Sacramentarium Leonianum'[4] bezeichnet.

---

[1] C. 85; *M.* CLXXII, 799. [2] Lib. III, 5; *M.* CCXIII, 114.

[3] Expos. in canonem missae bei *M.* CLX, 1058: ‚. . . pro nobis offerimus, quando sacrificio poscimus deum habere et tutorem contra pericula corporis et animae et propitium ad obtinendos successus bonos in utra parte. Pro nostris omnibus, quando oramus pro amicis nostris et rebus. Supplicamus enim pro pace amicorum, quando sunt in bello; pro tranquillo reditu, si sunt in itinere; pro sanitate, si in infirmitate decumbunt; pro conversione, si perverse vivunt; et contra amicorum incommoditates, ut adiuvante deo evadant. Pro rebus nostris frequentes in libris missalibus invenimus postulationes. Oramus enim tempore sacrificii contra incendia, pro locis nostris, contra nimiam aeris siccitatem vel tempestatem, pro fructibus nostris, contra pestem, pro animalibus nostris, contra alia damna, pro rebus aliis. Habemus enim secundum apostolum in Christo consolationem praesentis vitae et futurae' (1 Tim. 4, 8).

[4] Bei *Muratori* I, 293—484.

Dasselbe ist in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden[1]. So lückenhaft es auch ist, so bietet es doch für unsere Frage wertvolle Aufschlüsse. In den Offizien für den Monat September schliefsen sich an die Messen bei der ‚consecratio episcoporum' und der ‚consecratio presbyteri' acht Messen ‚in natali episcoporum', ‚am Jahrestage der Bischofsweihe' an[2], welcher nach dem Zeugnisse des Papstes Leo des Grofsen[3] in Rom gefeiert wurde. In fortlaufender Zählung von 9—23 folgen nun Messen, welche Probst[3] als Votivmessen bezeichnet. Er begründet diese Annahme damit, dafs 37 Gebete des Leonianums in dem Sacramentarium Gelasianum unter die Votivmessen ‚pro charitate, tempore belli, in contentione und contra obloquentes' aufgenommen sind. Indessen ist das nicht beweisend. Die meisten dieser Gebete entbehren der charakteristischen Wendungen, die man bei Votivgebeten erwarten mufs; sie bewegen sich, wie viele andere Gebete, in so allgemeinen Sätzen, dafs man nicht auf einen speziellen Zweck derselben schliefsen kann. Die Beweisführung würde einen stärkeren Eindruck machen, wenn die unter die gelasianischen Votivmessen aufgenommenen Gebete mit den im Leonianum unter 9—23 stehenden Gebeten identisch wären. Das ist aber nicht der Fall; sie stehen vielmehr an den verschiedensten Stellen des Leonianums, und nur fünf Gebete gehören in die eben bezeichnete Reihe. Als Votivmessen mufs man aber die Nummern 16 und 20 betrachten. Die erstere trägt die Bezeichnung ‚post infirmitatem' im Texte und ist, wie aus dem Inhalte der Präfation erhellt, eine Danksagung für Errettung aus Krankheit[4]. Die letztere betrifft die ‚obloquia reproborum', ist also dem Zwecke nach identisch mit der gelasianischen Messe ‚contra obloquentes'[5]. Die Messen bieten drei oder mehrere Orationen und eine Präfation. Von den Oktobermessen ist die erste ausdrücklich durch die Bemerkung ‚de siccitate temporis' als Votiva gekennzeichnet; sie erfleht ‚pluviam congruentem'[6]. Der Sammler stellt aufserdem in

[1] Das nimmt mit guten Gründen *Probst* (Die ältesten römischen Sakramentarien S. 53ff.) an, gegen *Duchesne*, welcher (Origines du culte chrétien p. 131) die Abfassungszeit bis in das vierte Dezennium des 6. Jahrhunderts hinaufrückt.

[2] *Muratori* I, 425. [3] Serm. 2; *M.* LIV, 144. [3] A. a. O. S. 125.

[4] *Muratori* I, 440: Praefatio: ‚Qui famulos tuos ideo corporaliter verberas, ut mente proficiant, potenter ostendens, quam sit pietatis tuae praeclara salvatio, dum praestas, ut operetur nobis etiam infirmitas ipsa medicinam.'

[5] Ebd. p. 442. 734. [6] Ebd. p. 448.

den Oktober noch fünf Messen ‚super defunctos' und zwar drei, welche unterschiedslos für alle Verstorbenen bestimmt sind, und zwei für einen bei St. Laurentius begrabenen römischen Bischof (Sixtus III. † 440). Die Requiemsmessen werden von zwei Gebeten aus einer Requiemsmesse für den Papst Silvester beschlossen, welcher damals also in der Liturgie noch nicht als Heiliger betrachtet wurde, und von einer Oration für den Papst Simplicius († 483)[1]. Die Gebete dieser Messen, welche inhaltlich mit den heutigen Gebeten der Requiemsmessen übereinstimmen, bekunden, daſs die Requiemsmessen damals bereits eine reiche Entwicklung erfahren hatten. In den verschiedensten Wendungen wird darin die Seele des Entschlafenen der Barmherzigkeit Gottes empfohlen. Von besonderem Interesse ist, daſs die 2. und 3. Messe Verstorbene im Auge haben, welche durch unerwarteten Tod an der Leistung der Buſse verhindert waren[2]. Diese Art der Votiven für Verstorbene erfuhr später eine weitere Ausbildung. Die Requiemsmessen des Leonianums bieten auſser den Orationen auch in dem ‚Hanc igitur' Bitten für die Verstorbenen.

Unter den 28 Messen des Leonianums ‚in natali apostolorum Petri et Pauli' tragen die Messen 11, 13 und 17 den Vermerk ‚Post infirmitatem'; bei den ersten beiden steht derselbe vor der ersten Oration, bei der letzten vor der Präfation. Probst[3] weiſs den Vermerk nicht zu erklären. Der gleiche Vermerk steht auch bei der Septembermesse 16 und bezeichnet hier ohne Zweifel eine Votivdankmesse nach überstandener Krankheit. Offenbar handelt es sich auch bei den bezeichneten drei Apostelmessen um eine gleiche Danksagung. Der Inhalt der Präfationen ist, wenngleich verschieden im Ausdruck, dem Sinne nach gleich. In den Präfationen dieser drei Messen wird nämlich ebenfalls der Gedanke ausgesprochen, dass die Züchtigung Gottes durch zeitliche Übel auf den Weg zu den ewigen Gütern führt[4].

[1] Ebd. p. 451—454. Vgl. *Probst* a. a. O. S. 113ff.

[2] *Muratori* I, 452: ‚animam famuli tui . . . ab omnibus absolve peccatis, ut poenitentiae fructum, quem voluntas eius optavit, praeventus mortalitate non perdat. . .'

[3] A. a. O. S. 102.

[4] *Muratori* I, 335. 336. 339: ‚Qui nos ideo temporalibus salubriter flagellas incommodis, quia aeternarum rerum non vis subire dispendium: et quoniam facilis est in securitate prolapsus, malis potius praesentibus castigatos ad divina proficere, quam mundana prosperitate permittis a sempiternae beatitudinis itinere deviare, per quae providentiae tuae beneficia cognoscentes apostolicis nos institutionibus erudiri diem gloriosae passionis eorum subdito corde veneramur.'

Daran knüpft sich unmittelbar die Erinnerung an das Martyrium der beiden Apostel. Die Messen sind also Dankmessen für die auf die Fürbitte der Apostel wieder erhaltene Gesundheit. Am Grabe der Apostelfürsten mögen viele Gebetserhörungen Kranker erfolgt sein. Es machte sich also auch das Bedürfnis geltend, für die von den erhörten Kranken gewünschten Dankmessen Gebete zu liefern. Denn wie der Priester in dem von Pseudo-Prosper erzählten Falle aus eigenem Antriebe eine Dankmesse für die Befreiung einer Besessenen feierte, so haben sicherlich die am Grabe der Apostelfürsten Geheilten solche Dankmessen erbeten.

In der Veroneser Handschrift, aus welcher Bianchini und nach ihm Muratori das Sacramentarium Leonianum veröffentlicht haben, befinden sich bei den Ferialgebeten des Monats Juli notae marginales, die wie die Handschrift dem 7. Jahrhundert[1] angehören. Sie stehen nur neben den preces feriales des Monats Juli. Die preces haben eine doppelte Überschrift: vor 1 steht: ‚Incipiunt orationes et preces diurnae'; vor 34: ‚Incipiunt preces diurnae cum sensibus.'[2] Der von Probst nicht verstandene Zusatz ‚cum sensibus' bezieht sich ohne Zweifel auf die notae marginales, in welchen auf den Sinn und die Absicht der Gebete unter häufiger Beifügung von sentenziösen Ermahnungen hingewiesen wird[3]. Diese Sentenzen schliefsen sich an den Inhalt der Orationen oder der Präfationen an. Sie haben aber nicht nur die Bedeutung von prägnanten Erklärungen derselben, sondern weisen unseres Erachtens auch darauf hin, für welche besonderen Angelegenheiten die Gebete zu verwenden seien. Das erhellt deutlich aus der Note ‚post infirmitatem'; aber auch die Noten: ‚pro dilectione fraterna orandum' oder ‚contra lacerantes vel adulantes' oder ‚orandum pro persequentibus'[4] u. a. lassen annehmen, dafs es dem Schreiber auch darum zu tun war, gewisse Gebete als geeignet für bestimmte Fälle zu bezeichnen. Man kann daraus ersehen, wie

[1] Vgl. *Delisle,* Mémoire p. 65. [2] *Muratori* I, 349—383.

[3] Zu 1, p. 350: ‚Culpas relaxare fratri, corripere etiam inquietos non omitti, sicut scriptum est.' 4, p. 353: ‚Orandum pro iis, qui malevoli sunt.' 7, p. 356: ‚In peccatis vel prosperitatibus gratias referendas deo.' 34, p. 376: ‚De contumelia hostili, quae ad correctionem fidelium [constat].' 37, p. 378: ‚Orandum ne profanitas in nobis subripiat.' 44, p. 381: ‚Suspenduntur nobis prospera, ut velocius caelestia ambiamus.' 45, p. 383: ‚Refutanda cuncta, quae praepediant aequitati.'

[4] Vgl. 9, p. 357; 2, p. 351; 5, p. 354.

einzelne Gebete mit der Zeit einen ausschliefslich votiven Charakter erhielten. Denn in der weiteren Entwicklung der Votivmessen griff man ebenfalls aus den allgemeinen Gebeten diejenigen heraus, deren Inhalt in irgend einer bemerkbaren Beziehung zu dem Gegenstand der votiven Bitten stand.

Eine ungleich reichere Entwicklung der Votivmessen weist das Sacramentarium Gelasianum[1] auf. Über die Abfassungszeit desselben herrschen zur Zeit noch abweichende Meinungen, die zu prüfen hier nicht der Ort ist. Es liegt in einer aus Frankreich nach Rom gekommenen, dem 7. oder dem Anfange des 8. Jahrhunderts[2] entstammenden Handschrift vor, welche zuerst Tommasi 1681 herausgab und nach ihm Muratori[3]. Der Kern des Sakramentars gehört wahrscheinlich dem Papste Gelasius I. (492—496) an. Das Sakramentar hat aber eine beträchtliche Anzahl von Zusätzen erhalten, so dafs es nicht leicht ist, aus demselben ein klares Bild von der römischen Liturgie am Ausgange des 5. Jahrhunderts zu gewinnen. Das gilt auch von den Votivmessen.

Das gelasianische Sakramentar enthält in seinem 3. Buche nicht weniger als 60 Votivmessen[4], welche teils die blofsen drei Orationen (Collecta, Secreta, Postcommunio), teils mehrere Orationen, teils auch Orationen samt einer Präfation und einem besonderen ‚Hanc igitur' bieten. Es sind folgende: ‚Ad proficiscendum in itinere und ad iter agentibus (1), pro charitate (2), in tribulatione (10), in natali presbyteri (1), tempore (quod absit) mortalitatis (4), pro mortalitate animalium (1), de sterilitate (1), ad pluviam postulandam (2), ad poscendam serenitatem (1), post tempestatem et fulgura (1), pro his qui agape faciunt ad missas (2)[5], missa in monasterio (1)[6], actio nuptialis (1), in natale genuinum (1), ad missas pro sterilitate mulierum (1), pro pace (1), tempore belli (5), missa pro regibus (1), missa contra iudices

[1] Bei *Muratori* I, 493—764.

[2] *Delisle*, Mémoire p. 68. *Probst* a. a. O. S. 156.

[3] Rezensionen des Gelasianum liegen in der St. Galler Handschrift 348 und in dem ehemaligen Rheinauer, jetzt Züricher Sakramentar vor; dieselben hat *Gerbert*, Monumenta I, 1 sqq. in einer ungenügenden Ausgabe veröffentlicht.

[4] Lib. III, 24—106, p. 703—763. Die Überschriften werden hier nach ihrer oft ungrammatischen Form mitgeteilt.

[5] No. 48 hat zwei ‚orationes pro his qui agapen faciunt' und 49 die orat. ‚ad missas' für denselben Zweck.

[6] An diese Messe schliefsen sich unter No. 51 sieben kurze ‚orationes monachorum'.

male agentes (2), in contentione ad missas (2), ad missas contra obloquentes (1), ad missas pro inreligiosis (1), ad missas pro infirmis[1] (1), ad missas [in domo][2] (1), missa pro defuncto sacerdote, alia pro sacerdote (episcopo), alia pro sacerdote sive abbate (3), in natale sanctorum sive agenda mortuorum (1), missa pro defuncto nuper baptizato (2), ad missas pro defunctis, cuius desiderantibus poenitentiam et minimum consecutus (1), pro defunctis laicis (1), in agenda plurimorum (3), missa in cymiteriis (2), missa in depositione defuncti, tertii, septimi, trigesimi dierum vel annualem (1), ad missas pro salute vivorum' (1).

Diese grofse Zahl von Votivmessen bezeichnet gegenüber dem Leonianum einen auffallend grofsen Fortschritt in der Entwicklung. Dafs derselbe in der kurzen Zeit von einigen Dezennien erfolgt sein sollte, ist nicht wahrscheinlich. Man wird schon dadurch auf die Annahme hingewiesen, dafs ein Teil der im Gelasianum enthaltenen Votivmessen Zusätze aus späterer Zeit sind. So ist die Messe ,pro sterilitate mulieris' durch die Anrufung des hl. Gregorius als nachgelasianisch erwiesen; Probst hält auch die Requiemsmessen am 3., 7. und 30. Tage für nicht gelasianisch[3] und läfst auch bei anderen den gelasianischen Ursprung dahingestellt. Die grofse Mehrzahl der Votivmessen sucht Probst aber als gelasianisch nachzuweisen[4]. Er vergleicht zu diesem Zwecke die Votivmessen des sogen. Alkuinschen Nachtrages[5] zum Gregorianum mit den Votivmessen des Gelasianums und glaubt diejenigen Votivmessen, welche in jenem Nachtrag mit den gelasianischen identisch sind, als echt gelasianische bezeichnen zu dürfen. Wie scharfsinnig auch diese Untersuchungen sein mögen, so können sie doch nicht völlig überzeugen. Denn es läfst sich immer noch der gewichtige Einwand erheben, dafs Alkuin, oder wer immer der Verfasser des Nachtrags sein mag, eine bereits durch fränkische Zusätze vermehrte Handschrift des Gelasianums benutzt habe. Für eine beträchtliche Zahl hat Probst aber den gelasianischen Ursprung nachgewiesen oder doch wahrscheinlich gemacht: so für die Messen

[1] An die Messe pro infirmis (No. 70) schliefsen sich an: eine ,orat. pro reddita sanitate' (71), die ,oratt. pro intrantibus in domum sive benedictio' (72) und endlich die oratt. ad missas (73).

[2] Messen wurden im 5. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des hl. Augustinus auch in Privathäusern gelesen. Vgl. *Probst* a. a. O. S. 293.

[3] A. a. O. S. 295 ff. [4] Ebd. S. 288 ff. [5] Bei *Pamelius* II, 436 sqq.

bei Agapen, pro pace, pro regibus, contra obloquentes, in contentione, pro irreligiosis, pro infirmis, in domo u. a.; bei manchen ist der Beweis nicht gelungen. Die ‚missa contra iudices male agentes' wird eher für fränkische als für römische Verhältnisse passen, obwohl es gewifs auch in Rom ungerechte Beamte genug gab; die missa in monasterio mit den ihr angeschlossenen Gebeten pro monachis setzt ein schon weiter organisiertes Klosterleben voraus; dasselbe gilt von der Messe pro abbate vel congregatione.

Für die Ursprünglichkeit der gelasianischen Votivmessen macht Probst endlich die gänzliche oder teilweise Übereinstimmung einer Anzahl ihrer Gebete — er zählt deren 54 — mit Gebeten des Leonianums geltend. Unter diesen Gebeten tragen indessen nur wenige einen votiven Charakter. Die meisten enthalten allgemeine christliche Gedanken, zu deren Ausdruck es keines speziellen Anlasses bedurfte, und Wendungen, die zu jeder Zeit am Platze waren. Man vergleiche die Gebete des Gelasianums in den Votivmessen pro charitate: einige derselben sind gleichlautend mit Gebeten aus dem Leonianum[1]; hier stehen sie als preces feriales unter anderen Gebeten verschiedenen Inhalts an verschiedenen Stellen; im Gelasianum sind sie mit anderen gleichen Inhalts unter die Votivgebete pro charitate eingereiht. Daraus folgt aber noch nicht, dafs sie auch im Leonianum Votivgebete für Messen pro charitate waren. Die Sache liegt vielmehr so: bei der fortschreitenden Vermehrung der Votivmessen suchte man geeignete Gebete für neue Votivmessen aus dem reichen Bestande älterer Gebete aus. Diese letzteren behandelten naturgemäfs all die mannigfachen leiblichen und geistigen Bedürfnisse des Lebens und boten daher ausgiebiges Material für Votivmessen. Man nahm aus diesem Bestande Gebete unverändert auf, wenn es anging, machte Zusätze oder verfafste neue nach dem Muster der alten. Im allgemeinen zeigte sich bei diesen Vorgängen ein zähes Festhalten am Alten. Daher tragen auch die meisten Votivgebete nicht den Charakter besonderer Gelegenheitsgebete scharf ausgeprägt, sondern drücken gewöhnlich allgemeine christliche Gedanken aus, deren Hervorhebung für den besonderen Zweck angemessen erschien. Die Gebete in den Votivmessen pro charitate, in tribulatione, pro pace, tempore mortalitatis, tempore

[1] *Muratori* I, p. 344, No. 3; 359, No. 12; 438, No. 14 u. a.

belli u. a. bestätigen das. So sind auch die Votivgebete des Gelasianums entstanden: es wurden dafür geeignete Gebete aus dem Leonianum oder aus sonstigen Sammlungen übernommen, übernommene verändert und neue abgefafst, wenn die älteren Vorlagen nicht ausreichten. Bezeichnet doch auch der Schreiber der Veroneser Handschrift des Leonianums durch seine Marginalnoten, welche Gebete für bestimmte Zwecke geeignet seien.

Läfst sich demnach auch die ursprüngliche Zugehörigkeit aller Votivmessen zum echten Gelasianum nicht nachweisen, so bleibt doch unanfechtbar, dafs es eine beträchtliche Zahl enthalten hat. Dieselbe ist im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts vermehrt worden. Dazu trug das klösterliche Leben wesentlich bei und nicht minder das Bestreben, den Bedürfnissen des Volkes bei öffentlichen Kalamitäten und in privaten Anliegen entgegenzukommen.

In den Votivmessen pro regibus und tempore belli zeigt sich deutlich der römische Charakter des Sakramentars. ‚Romani regni adesto principibus', ‚Romani imperii propitiare principibus', ‚propitiare Romanis rebus et regibus', ‚propitius Romani nominis esto principibus', ‚Romani imperii defende rectores', lauten die Wendungen[1], mit welchen um Schutz des römischen Reiches und seiner Herrscher gebetet wird. Denn lange noch nach dem Falle des weströmischen Reiches erkannte man in Rom die byzantinischen Kaiser als Erben des römischen Kaisertums an. In der Karfreitagsliturgie bekundet sich aber schon die fränkische Hand: ‚respice' — heifst es darin[2] — ‚propitius ad Romanum sive Francorum benignus imperium', und man darf auch annehmen, dafs die in den Gebeten neben dem imperium Romanum genannten ‚rex' oder ‚reges' auf fränkischen Ursprung zurückzuführen sind. Noch deutlicher trug das Missale Francorum den gewaltigen politischen Veränderungen Rechnung, indem es in den überlieferten Gebeten die römische Vergangenheit ausmerzte und beten liefs[3]: ‚Francorum adesto principibus', ‚protege regnum Francorum nominis ubique rectores', ‚Francorum regnum tibi subditum protege principatum'.

In dem von Mabillon herausgegebenen und von Muratori[4] wieder abgedruckten Sacramentarium Gallicanum, welches in einer dem

[1] *Muratori* I, 727 sqq. [2] Ebd. p. 561.
[3] *Muratori* II, 680. [4] Ebd. 775—968.

7. Jahrhundert entstammenden Handschrift[1] des Klosters Bobbio enthalten ist, haben die Votivmessen eine reichere innere Ausgestaltung erfahren. Es bietet allerdings nicht die grofse Fülle von Votivmessen, wie sie das Gelasianum aufweist, aber für die Messen sind nicht blofs besondere Orationen und Kontestationen (Präfationen), sondern meist auch Episteln und Evangelien ausgewählt. Die Orationen wie die Kontestationen stellen den Zweck der Messe in eindrucksvollen Wendungen dar. Das Sacramentarium enthält folgende Votivmessen[2]: pro aegrotis (1), pro iter agentibus (1), missa quomodo sacerdos pro se orare debet (1), missa omnimoda (1), missa votiva (4), pro vivis et defunctis (1), missa in domo cuiuslibet (1), pro principe [pro regibus] (1), missa sacerdotis defuncti (1), pro defunctis (1), an welch letztere sich orationes pro defunctis schliefsen: im ganzen 13 Messen. Dafs ihrer an den Orten, wo das Sacramentarium im Gebrauch stand, nicht mehr in Übung gewesen seien, ist nicht anzunehmen. Der Abschreiber hat nur wenige ausgewählt. Denn die Votivmessen tempore belli, pro mortalitate u. a. waren sicherlich auch im Frankenreiche in Gebrauch; sie werden auch von Gregor von Tours erwähnt[3].

Die neue Bezeichnung ‚missa omnimoda‘ trifft eine Messe, in welcher hauptsächlich um Verzeihung der Sünden gebetet wird. Für diejenigen, welche Opfergaben brachten und dafür eine besondere Erwähnung in der Messe forderten, waren die vier Formulare der ‚missa votiva‘ bestimmt; dementsprechend sind auch die Episteln und Evangelien ausgewählt. In der missa pro iter agentibus stehen drei Orationen aus derselben Messe des Gelasianums; auch die Messen in domo und pro defunctis haben einige den gelasianischen gleichlautende Gebete. Die missa pro principe, welche ein fast gleichzeitiger Eintrag ‚missa pro regibus‘ nennt, ist sehr wortreich; sie erwähnt in keiner Wendung das imperium Romanum. Die Messe pro vivis et defunctis bittet Gott für die Wohltäter und alle, die sich den Gebeten empfohlen haben.

Auch das Sacramentarium Gregorianum liegt nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vor. Die ältesten Handschriften desselben, welche Muratori zu seiner Ausgabe benutzen konnte[4], gehören

---

[1] *Delisle*, Mémoire p. 79. [2] *Muratori* II, 895—915. 939. 948—952.
[3] Siehe oben S. 117 und Hist. Franc. IV, 31, p. 295.
[4] *Muratori* II, 2—507.

dem Ende des 8. Jahrhunderts an und enthalten nachweislich nachgregorianische Zusätze[1]. Das Sakramentar bot nur sehr wenige Votivmessen. Denn die von Muratori nach den Aliae orationes de adventu aufgenommenen Stücke[2] gehören dem fränkischen Nachtrage an. Das ursprüngliche Sakramentar Gregors hat wahrscheinlich gar keine Votivmessen enthalten, da die Sammlung, welche das Gelasianum bot, den Bedürfnissen des römischen Klerus genügt zu haben scheint. Denn die Zusammenstellung von Gebeten und Votivmessen, welche den orationes vespertinales seu matutinales vorangehen und folgen[3], ist so systemlos, daſs man sie dem Papste Gregor kaum zuschreiben darf. Es finden sich darin folgende Messen: in dedicatione ecclesiae, in natale papae, in ordinatione presbyteri, ad sponsas benedicendas und super episcopum defunctum. Dabei stehen einzelne Gebete pro pluvia postulanda, pro peste animalium, pro peste, tempore belli u. a.[4] Dieselben sind wahrscheinlich von einem Abschreiber hinzugefügt worden, welcher den Mangel der Votivmessen im Sakramentar schmerzlich empfand. Aus demselben Grunde wurde der fränkische Nachtrag hinzugefügt, welcher weiter unten behandelt werden soll.

Das in der Rheinauer, jetzt Züricher Handschrift 30 aus dem 8. Jahrhundert[5] enthaltene Sakramentar beruht auf gelasianischer Grundlage, ist aber so stark mit gregorianischen und anderen Zusätzen durchwebt, daſs man es als einen besonderen Typus unter den Sakramentarien bezeichnen kann, dem auch die St. Galler Handschrift 348 aus dem 8./9. Jahrhundert angehört[6]. Unter Zugrundelegung dieser Rheinauer Handschrift und unter Heranziehung des Gregorianums, der älteren Sakramentarien von St. Gallen, Petershausen, St. Blasien u. a. hat Martin Gerbert eine Zusammenstellung der im 9. und 10. Jahrhundert üblichen Votivmessen geliefert, die aber weder übersichtlich ist noch die Entwicklung der Votivmessen zur Darstellung bringt[7].

---

[1] Vgl. *Duchesne*, Origenes p. 114ss. *Probst* a. a. O. S. 303 ff.

[2] II, 143—240; vgl. darüber *Probst* a. a. O. S. 321 ff.

[3] *Muratori* II, 241—270.

[4] II, 267 sqq.

[5] Vgl. *Delisle* Mémoire p. 83. Die Handschrift befindet sich in der Kantonsbibliothek zu Zürich.

[6] *Martin Gerbert* hat es (Monumenta 1, 1 sqq.) in der Weise publiziert, daſs er die Sakramentarien des hl. Ambrosius, des hl. Gregorius, von St. Gallen u. a. hinein verarbeitete. Die Übersichtlichkeit hat dadurch nicht gewonnen. Ein vollständiger, einfacher Abdruck der Rheinauer Handschrift fehlt noch.

[7] Ebd. p. 261 sqq.

Die Rheinauer Handschrift enthält folgende Votivmessen: 1. Missa pro salute vivorum, 2. missa votiva in sanctorum feriis, 3. und 4. missae pro pace, 5. contra persecutores, 6. pro regibus, 7. pro sterilitate terrae, 8. ad pluviam postulandam, 9. ad poscendam serenitatem, 10. pro fulgure, 11. pro tempestate et fulgure, 12. de lacryma vel de qualicunque tribulatione, 13. tempore quod absit mortalitatis, 14. ad missam in domo nova, 15. ad missam pro infirmis mit folgendem Gebet pro reddita sanitate, 16. pro salute vivorum, 17. missa votiva pro remedio animae, 18. missa pro tribulatis de quavislibet [tribulatione] extra flagella corporis, 19. missa votiva pro eis qui sibi in corpore vivi missam cantare rogant, 20. missa alia votiva, 21. missa votiva cum lectione [statt oblatione], 22. alia missa pro devoto, 23. in natali sanctorum vel pro memoria vivorum sive agenda mortuorum fidelium in Christo, 24. pro defuncto sacerdote, 25. pro defuncto episcopo, 26. pro defuncto sacerdote vel abbate, 27. ad omnes in natali sanctorum sive agenda mortuorum, 28. pro defuncto nuper baptizato, 29. missa quam sacerdos pro se ipso debet canere, 30. alia pro se ipso, 31. pro defunctis desiderantibus poenitentiam sed minime consequentibus, 32. missa unius defuncti laici, 33. alia missa in agenda plurimorum, 34. missa in cimiterio, 35.—38. in die depositionis defuncti, in die III, VII, XXX, 39. pro anniversario, 40. pro defunctis ad missam[1].

Einige Votivmessen, welche das Gelasianum aufweist, fehlen in dem Rheinauer Sakramentar: pro sterilitate mulieris, tempore belli, pro regibus, contra obloquentes in contentione, contra iudices male agentes, pro iter agentibus, pro mortalitate animalium, pro his qui agapen faciunt. Während im Gelasianum wiederholt mehrere Reihen von Gebeten bei einzelnen Messen geboten werden, begnügt sich das Rheinauer Sakramentar meist mit nur einer Reihe. Die meisten der hier fehlenden Messen mögen aus Zufall weggeblieben sein; die Messe pro his qui agapen faciunt entsprach nicht mehr den Zeitverhältnissen. Dafür bietet die Handschrift aber eine Reihe Votivmessen, in welchen die Intentionen der opfernden Gläubigen zur Geltung kommen. Solcher Votivmessen sind sechs in dem Sacramentarium enthalten. Die Ver-

[1] Das obige Verzeichnis hält die Reihenfolge der Handschrift inne. Bei *Gerbert* stehen diese Messen abgedruckt an folgenden Stellen: I, 266. 281. 300. 301. 302. 303. 275. 304. 306. 311. 289. 273. 282. 283. 285. 279. 266. 315—318. 319. 320 bis 323. 326—328. Die oben unter 3—5 bezeichneten Messen fehlen bei *Gerbert*.

mehrung der Zahl dieser Votivmessen entsprach den Bedürfnissen des Volkes. Denn im 8. und 9. Jahrhundert steigerten sich die Ansprüche des Volkes an die Priester bezüglich der Zelebration von Privatmessen so stark, dafs die Priester mehreremale im Tage zelebrieren mufsten, um denselben zu genügen. Walafrid Strabo rechtfertigt darum die mehrmalige Zelebration mit der ‚privata necessitas', die nicht unberücksichtigt bleiben konnte[1]. Will doch sogar das dem 9. Jahrhundert angehörige, dem fränkischen Reiche entstammende Poenitentiale Vindobonense selbst zwanzig Messen dem Priester gestatten, wenn das Volk sie fordert. ‚Denn' — begründet es — ‚danken wir Gott, wenn das Volk eifrig Gott Opfer darbringt.'[2] Diese Verhältnisse veranlafsten naturgemäfs die Schaffung neuer Votivmessen.

Die Wendung in der missa pro regibus: ‚Deus . . . Romani maxime protector imperii', ist dem Gelasianum entnommen. Die beiden Messen pro salute vivorum (1 und 16) und die missa in natali sanctorum vel pro memoria vivorum sive agenda mortuorum (23) sowie die zwei Messen sacerdotis pro se ipso stellen eine Bereicherung des Bestandes der Votivmessen dar[3]. Eine Messe des Priesters pro se ipso steht auch im Sacramentarium Gallicanum; die Kollekte und die Präfation (contestatio) sind der Rheinauer Messe gleich[4]. Auch die Messe pro devoto enthält eine im Gallicanum stehende Oration und Präfation[5].

Das und sonstige Ähnlichkeiten stellen es aufser Zweifel, dafs das Rheinauer Sakramentar aus der fränkischen Kirche stammt, in welcher die römische Liturgie noch stark mit gallikanischen Elementen durchsetzt war. Die Rheinauer Votivmessen bieten aufser den Kollekten, Sekreten und Postkommunionen oft noch besondere Präfationen und Gebete ‚infra actionem', in welchen die Intentionen der Votivmessen zu breitem Ausdruck gelangen. Die Gebete sind teilweise — auch ein Anzeichen des gallikanischen Fermentes — viel wortreicher als die des Gelasianums und Gregorianums.

---

[1] De exordiis et incrementis etc. c. 22, p. 53. [2] Bei *Schmitz* II, 354.

[3] Ein Vorbild für diese später noch zahlreicheren Messen bot die gelasianische Messe ‚in natali presbyteri qualiter sibi missam debeat celebrare'. *Muratori* I, 711.

[4] Vgl. *Gerbert*, Monum. I, 291 mit *Muratori* II, 905—906.

[5] Vgl. *Gerbert*, Monum. I, 285 mit *Muratori* II, 910. 913.

Aus derselben fränkischen Quelle stammt auch das Sakramentar, welches die St. Galler Handschrift 348 enthält[1]. Dasselbe war zur Zeit des Bischofs Remedius von Chur (800—820) schon im Gebrauch und gehört wohl dem Ausgange des 8. Jahrhunderts an[2]. Der Schreiber des Sakramentars hat aber die in seiner Vorlage stehenden Votivmessen aus irgend welchem Grunde ausgelassen. Er bietet nach dem Commune sanctorum nur die missa votiva in sanctorum [commemoratione][3] und sechs Reihen ‚orationes cotidianis diebus ad missam', von welch letzteren die 1., 4., 5. und 6. Reihe für Votivmessen pro pace, pro peccatis, tempore belli und contra persecutores verwendet werden konnten. Dieser Mangel hat auf den später vorn angehefteten elf Blättern ersetzt werden sollen. Auf denselben stehen nämlich — abgesehen von mehreren Messen in vigilia und in natali s. Galli, den Messen in vigilia und in natali omnium sanctorum und zwei Messen de assumptione sanctae Mariae — sechs Votivmessen: 1. ‚missa quam sacerdos pro semetipso debet canere, [si] quod absit oppressus fuerit tentatione carnis'[4]; 2. missa sanctae Mariae (Concede nos famulos tuos . . .); 3. missa in sanctorum [commemoratione]; 4. missa de trinitate; 5. missa pro quecunque cupis; 6. missa pro peccatis. Die Messen bieten sämtlich Kollekten, Gebete super oblata, Postkommunionen und Gebete super populum; die Messe de trinitate auch die Präfation und die unter 1 genannte außer der Präfation auch Epistel und Evangelium. Letztere sind verschieden von der Epistel und dem Evangelium der gleichen Messe des gallikanischen Sakramentars[5].

Karl der Große erstrebte die Einheit der Liturgie in seinem Reiche, in dessen Bistümern und Klöstern eine große Mannigfaltigkeit

---

[1] Vgl. *Scherrer* S. 122.

[2] Aus dem in der Handschrift p. 368 von etwas späterer Hand erfolgten Eintrag zum Kanon ‚Memento domine famuli tui Remedii episcopi' folgt, daſs die Handschrift zu Remedius' Zeit im Gebrauch war. Dieselbe Hand hat auch andere Einträge und Korrekturen gemacht. Der angeführte Eintrag bekundet aber nicht, wie *Scherrer* a. a. O. meint, daſs Bischof Remedius Besitzer der Handschrift war. Dem Sakramentar sind elf Blätter vorgeheftet, die aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammen.

[3] Das Wort commemoratione ist von der späteren Hand nachgetragen; im CRh. 30 heiſst sie missa in sanctorum feriis. Sie steht bei *Gerbert*, Monum. I, 281.

[4] Vgl. *Gerbert*, Monum. I, 293, wo diese Messe fehlerhaft abgedruckt ist.

[5] Vgl. *Muratori* II, 906.

in den liturgischen Formen herrschte. Die alte gallikanische Liturgie war bereits stark mit römischen Gebräuchen versetzt. Denn seit langem ging unter dem Einfluſs der Klöster die Strömung nach der Annahme der römischen Liturgie. Man bediente sich des gelasianischen und gregorianischen Sakramentars und ergänzte oder änderte beide nach den heimischen Bedürfnissen[1]. So war allmählich in den Kultformen eine Unsicherheit und Verschiedenheit entstanden, deren Nachteile dem Scharfblicke des groſsen Kaisers nicht entgingen. Um eine Einheit herbeizuführen, erbat er sich von Papst Hadrian I. († 795) ein Exemplar des gregorianischen Sakramentars. Unter Alkuins Leitung und Mitarbeit wurde dieses Sakramentar korrigiert und durch Abänderungen und Zusätze gemäſs den Bedürfnissen der fränkischen Kirchen vermehrt. Dabei bediente man sich der vorhandenen Sakramentarien[2]. Unter diesen Zusätzen nahmen die Votivmessen eine hervorragende Stelle ein. Das Sacramentarium Gregorianum bot deren, wie wir bereits bemerkt haben, nur wenige. Man entnahm dieselben daher dem durch spätere Zusätze ergänzten gelasianischen Sakramentare und anderen Sammlungen. Die Zahl der Votivmessen des neu bearbeiteten Sakramentars beträgt 44[3]:

1. Missa pro regibus; 2. missa quotidiana pro rege; 3. missa tempore synodi pro rege dicenda; 4.—10. missa specialis sacerdotis; 11.—13. missa votiva pro amico vel pro quo volueris; 14. missa pro salute vivorum; 15. missa pro familiaribus; 16. missa pro abbate vel congregatione; 17. missa pro iter agentibus; 18. missa pro navigantibus; 19. missa pro peccatis; 20.—22. missa in tempore belli; 23. missa pro pace; 24. missa de quacunque tribulatione; 25. missa pro peste animalium; 26. missa pro contentione; 27. missa contra iudices male agentes; 28. missa contra obloquentes; 29. missa ad pluviam postulandam; 30. missa ad postulandam serenitatem; 31. missa ad repellendam tempestatem; 32. missa pro infirmis; 33. missa in agenda mortuorum pro fratribus nostris defunctis; 34. missa in die depositionis defuncti, III vel VII vel XXX; 35. pro cuius anima dubitatur; 36. missa unius defuncti; 37. missa pro defuncto nuper baptizato; 38. missa pro defunctis desiderantibus poenitentiam et minime consequentibus; 39. missa

---

[1] Vgl. *Krieg* S. 10 ff.
[2] Vgl. die Vorrede zu den Zusätzen ‚Hucusque' bei *Pamelius* II, 388.
[3] Ebd. II, 426—463.

in anniversario unius defuncti; 40.—42. missa plurimorum defunctorum; 43. missa in cimiteriis; 44. missa pro salute vivorum vel in agenda mortuorum.

Ungefähr die Hälfte dieser Votivmessen findet sich schon in dem gelasianischen Sakramentar; die anderen sind später in Gebrauch gekommen und von dem Sammler übernommen worden. Manche der letzteren begegnen uns bereits in mehr oder minder abweichender Fassung im Sacramentarium Gallicanum und in dem Rheinauer Sakramentare; neu erscheinen die unter 2, 3, 15, 16, 33, 35, 39, 40, 41 und 44 angeführten; jedoch enthalten auch diese Messen Gebete, welche sich schon vorher finden. Die missa tempore synodi pro rege dicenda weist auf die unter Pippin und Karl dem Großen gesteigerte synodale Arbeit hin; die unter 15, 16 und 33 verzeichneten sind den Bedürfnissen der klösterlichen Gemeinden entsprungen. Auffälligerweise fehlen die Messen für verstorbene Bischöfe und Priester; dagegen werden mehrere Formulare pro pluribus defunctis und eines in anniversario geboten. Neu ist die Messe (35) pro defuncto, de ‚cuius anima dubitatur'; sie wird uns noch später beschäftigen. Die missae speciales sacerdotis sind gegenüber dem Rheinauer Sakramentar erheblich — bis auf sieben — vermehrt. Unter anderer Bezeichnung — pro remedio animae — stehen die drei Messen ‚pro amico' etc. (11—13) auch im Rheinauer Sakramentare. Die zuletzt (44) angeführte Messe ‚pro salute vivorum' etc. hat einen von der Rheinauer Fassung verschiedenen Wortlaut[1].

In den Votivmessen des neu bearbeiteten Sakramentars stehen immer Kollekten, Sekreten und Postkommunionen, in der Mehrzahl auch Präfationen, in vielen außerdem noch die oratio ‚infra actionem', in nur fünf Messen Epistel und Evangelium. Die Sekrete wird auch öfter noch als (oratio) super oblata bezeichnet.

Das St. Galler Evangeliarium[2] aus dem 9. Jahrhundert enthält auch die Evangelien für folgende 30 Votivmessen[3]: ‚pro ubertate pluuie, pro sterilitate pluuie, in commotione gentium, in natali pape, item alia, in ordinatione presbiteri, in ordinatione diaconorum, in natale pape, in dedicatione ecclesie, item alia, pro uelatione ancil-

[1] Vgl. *Gerbert*, Monum. I, 266. [2] CSG. 52.

[3] Das Verzeichnis ist dem Register der Handschrift p. 28 und 29 wörtlich entnommen.

larum, ad uelandas maritatas, item alia, in adventu episcopi, pro ordinantibus, pro ordinantibus episcopis, item alia, item alia, in laetania tempore belli, in die belli, in aduentum iudicum, contra iudices male agentes, contra episcopos male agentes, ad proficiscendum in itinere, item (alia), ad missa uotiua, pro infirmo, in agenda mortuorum, item alia, item alia.'

Als neue Votivmessen erscheinen die Messen ‚in adventu episcopi', ‚in adventum iudicum' und ‚contra episcopos male agentes', letztere ein Seitenstück zu der schon längst gebräuchlichen Messe ‚contra iudices male agentes'. Die Messe ‚in laetania tempore belli' setzt Bittgänge zur Kriegszeit voraus.

In den Sakramentarien des 10. Jahrhunderts wächst die Zahl der Votivmessen. Zunächst erscheinen darin die Wochenmessen, über deren Ursprung und Ausgestaltung weiter unten die Rede sein wird. Dann gaben die klösterlichen Bedürfnisse Anlaſs zur Schaffung neuer Votivmessen. Ferner trug zur Vermehrung derselben die stark hervortretende Neigung zur Spezialisierung der religiösen Bedürfnisse wesentlich bei. Endlich veranlaſsten politische Verhältnisse und trübe Zeitumstände die Abfassung neuer Formulare. Die zahlreichen Votivmessen der vier aus dem 10. Jahrhundert stammenden St. Galler Sakramentarien[1] belegen diese Sätze in vollem Umfange. Aus der früheren missa in monasterio haben sich die Messen ‚specialis missa monachorum', ‚pro uoto monachorum', ‚specialis missa monachorum uel sanctimonialium' gebildet, und auch neben der missa pro congregatione sind neue Spezialmessen, z. B. ‚pro omni congregatione s. Galli', entstanden. In besonderen Meſsformularen wurde ‚pro fundatore ecclesie uel monasterii' gebetet. Mit den Wochenmessen kamen auch die sogen. missae s. Augustini aus dem ‚Liber sacramentorum', welcher Alkuin zugeschrieben wurde, in die Sakramentarien. Während vorher nur eine missa pro infirmis geboten wurde, finden wir nun daneben Messen ‚pro infirmo qui proximus morti putatur', ‚pro infirmo de cuius salute desperatur' und ‚pro confitenti infirmo', ‚pro infirmo postquam sanctificato oleo perunctus fuerit', endlich die spezielle Messe ‚pro febricitantibus' und insbesondere die ‚missa regis Sigismundi pro febricitantibus'. Die Orationen für die Totenmessen werden noch

[1] CSG. 338. 339. 340. 341.

mehr den einzelnen Personen und Fällen angepaſst[1], und zu den Gebeten für jene, welche ohne ihre Schuld ohne Beichte und Buſse hinübergegangen sind, kamen noch die bereits oben erwähnten Gebete für jenen, ‚de cuius anima desperatur' oder ‚dubitatur'. Auch für die Messen pro amicis, inimicis, salute vivorum wird die Zahl der Formulare vermehrt. Die Wiederherstellung der Kaiserwürde machte die Umgestaltung der älteren Gebete notwendig; es kommen daher Formulare ‚pro rege et imperatore' und daneben ‚pro regina vel imperatrice' in Übung. In den Zeiten der Bedrängnis erschienen die alten Gebete zu wenig individuell; man faſste daher Messen ab ‚contra paganos', auch ‚contra barbaros' genannt, und ‚contra infestationem tyrannicam'. Bei Bedrängnissen durch schlechte Obrigkeit nahm man die Zuflucht zu Gott in der alten, wohl auch in fränkischen Zeiten entstandenen Messe ‚contra iudices iniquos'. Für den nicht seltenen Fall von Eingriffen der Bischöfe in die Gerechtsamen der Klöster las man in St. Gallen und Reichenau und auch in Bayern die missa ‚contra episcopos male agentes', auch ‚contra episcopos malos' genannt[2]. Als neue Votive erscheint die missa ‚super eum qui furtum fecit'[3].

So war die Zahl der Votivmessen beträchtlich gewachsen. Die genannten St. Galler Sakramentarien zählen deren zwischen 60 und 70. Der gröſsere Teil hat allerdings nur eigene Kollekten, Sekreten und Komplenden (Postkommunionen), auch hin und wieder noch eigene Präfationen, während nur der kleinere Teil vollständige eigene Meſsformulare hat. Aus dem St. Galler Evangeliar des 9. Jahrhunderts sind die Votivmessen mit eigenen Evangelien bereits aufgeführt[4].

Eine so reiche Fülle von Votivmessen, wie die St. Galler Sakramentarien des 10. Jahrhunderts bieten, findet man sonst nicht. Auch in späteren St. Galler Sakramentarien ist die Zahl derselben um vieles geringer[5]. Eine Anzahl Dubletten, wenn man so sagen darf, wurde ausgeschieden, und die Spezialisierung der Fälle, für welche man Formulare wünschte, wurde auf ein bescheideneres Maſs zurück-

[1] So die ‚missa pro defunctis fratribus', ‚pro his qui ob defensionem ecclesiae occubuerunt' bei *Gerbert*, Monum. I, 324. 325.

[2] CSG. 52; Clm. 6831 und 6832. 17011.

[3] CSG. 340, p. 751.

[4] Andere Lektionarien haben ungefähr die gleiche Zahl von Votivmessen; vgl. Clm. 6831. 6832; geringer ist die Zahl im CKrh. Augiens. CCVII (10. Jahrhundert) unter der Rubrik ‚de diversis causis'.

[5] CSG. 344 (12. Jahrhundert).

geführt. Dagegen wurden im 11. und 12. Jahrhundert die Messen ‚pro fure', ‚ad iudicium faciendum' und ‚pro febricitantibus' in die Sakramentarien fast überall aufgenommen[1]. Vom 13. Jahrhundert ab treten unter den Votivmessen die Messen von dem Leiden unseres Erlösers in den mannigfachen Gestaltungen, welche die fromme Andacht erfand, immer zahlreicher auf, insbesondere die missa de quinque vulneribus, de facie Domini, de corona Domini. Zugleich kam noch eine Anzahl neuer Messen zu Ehren von Heiligen auf, welchen man eine besondere Wirkung in bestimmten Anliegen beimaſs. Endlich charakterisieren die Votivmessen gegen die Pest, gegen die Hussiten und Türken die inneren und äuſseren Gefahren und Bedrängnisse, unter welchen die Christenheit im 14. und 15. Jahrhundert seufzte. Von allen diesen Messen wird in besonderen Abschnitten gehandelt werden.

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts kamen im Reiche Karls des Groſsen die Wochenvotivmessen in Gebrauch[2]. Man schreibt deren Einführung dem Reformator der fränkischen Kirche, Alkuin, zu[3]. Tatsache ist aber nur, daſs Alkuin den Mönchen von St. Vedastus in Arras und den Mönchen von Fulda Meſsformulare sandte, unter welchen sich einige Votivmessen für die Wochentage befinden. An die Fuldaer Mönche[4] schickte er eine ‚cartula missalis' mit folgenden Messen: ‚in honorem sanctae trinitatis, de amore sapientiae, de poenitentiae lacrimis, de caritate perfecta, de suffragio angelico postulando vel omnium sanctorum, pro peccatis tuis, pro quolibet amico vivente, pro amicis plurimis, pro fratribus de hoc saeculo recedentibus, de beata Maria, de s. Bonifacio'. Er sendet den Mönchen die Sammlung, damit sie ‚für die einzelnen Tage Vorlagen für ihre Gebete hätten'[5]. Den Mönchen von St. Vedastus schickt er

---

[1] CKrh. 1001, (12./13. Jahrhundert). St. Peter pap. 14a (14. Jahrhundert).

[2] Das Nachfolgende ergänzt und korrigiert die Ausführungen *Thalhofers* II, 330 ff.

[3] So der Micrologus de ecclesiasticis observationibus c. 60 (*M.* CLI, 1020) und auch *Duranti* IV, 1, Bl. 96'.

[4] Monumenta Alcuiniana. Ep. 186, p. 656. Der Brief fällt in das Jahr 801 bis 802.

[5] ‚Misi cartam missalem vobis, ut habeatis singulis diebus, quibus preces Deo dirigere cuilibet placeat: quando in honorem s. Trinitatis' etc.

aus dem Missale von Tours (‚de nostro missale‘) zu ihrem täglichen Gebrauche (‚ad cotidiana et ecclesiasticae consuetudinis officia‘) folgende Messen: ‚de trinitate, ad sanctorum intercessiones deprecandas, etiam angelorum suffragia postulanda, de beata Maria, de s. Vedasto, pro peccatis, pro eleemosynam facientibus‘. ‚Ich glaube‘, fügt er hinzu, ‚daſs ihr alles dies besser in euern Sakramentarien (sacramentis) geschrieben oder im täglichen Gebrauch überliefert besitzet.‘[1]

Alkuin hat diese Messen mit Ausnahme der Messen ‚de s. Bonifacio‘ und ‚de s. Vedasto‘ wohl nicht selbst verfaſst. Den Mönchen von St. Vedastus nennt er auch seine Quelle, das Missale von Tours[2]. Einige stehen schon in älteren Sakramentarien, so die pro eleemosynam facientibus und pro peccatis[3]. Er bezeichnet auch nicht die Wochentage, an welchen je eine solche Messe zu lesen sei. Letzteres geschieht aber in einer Sammlung von Messen, die als ‚Liber sacramentorum‘ bezeichnet und Alkuin — wie es scheint, mit Unrecht — zugeschrieben wird.

Der ‚Liber sacramentorum‘[4] enthält für jeden Tag der Woche bestimmte Votivmessen, bildet also den Anfang zu den sogen. Wochenmessen. Für jeden Tag bietet die Zusammenstellung zwei Messen und je eine sogen. missa Augustini. Sonntag: de trinitate und de gratia spiritus sancti postulanda; Montag: pro peccatis und pro petitione lacrimarum; Dienstag: ad postulandum angelica suffragia und pro tentatione cogitationum; Mittwoch: de sancta sapientia und ad postulandam humilitatem; Donnerstag: de caritate und contra tentationes carnis; Freitag: de sancta cruce und de tribulatione et necessitate; Samstag: zwei Messen de sancta Maria. Auſser diesen 21 Messen enthält das Buch noch fünf Messen für Tage der Apostel und Märtyrer, eine missa ‚in ecclesia sanctorum martyrum‘, eine ‚in natali sanctorum quorum reliquiae in una domo sunt‘, eine missa ‚quotidiana sanctorum‘, eine ‚pro inimicis‘, endlich je eine ‚pro confitente peccata sua‘ und ‚pro salute vivorum et requie mortuorum‘.

Die den Namen des hl. Augustinus tragenden Messen gehören diesem Heiligen nicht an. Wahrscheinlich haben sie diesen Namen erhalten, weil der Verfasser derselben augustinische Gedanken und

[1] Ep. 224, p. 729 (geschrieben zwischen 796 und 804).
[2] ‚Missas quoque aliquas de nostro tuli missale.‘ [3] *Muratori* II, 188 sqq.
[4] Bei *Pamelius* II, 517 sqq.; bei *M.* CI, 445 sqq.

Wendungen benutzt hat. Die ersten beiden gleichen in ihrem Inhalte den missae speciales sacerdotis und variieren die Themata von der Unwürdigkeit des zelebrierenden Priesters, von der Bitte um Verzeihung der Sünden und von dem Vertrauen auf die Macht der Gnade; die übrigen gleichen den missae pro peccatis. Der Gebrauch des Wortes ‚congregatio nostra'[1] läfst auf den klösterlichen Ursprung der Messen schliefsen.

Eine Messe ‚de lacryma' befindet sich im Rheinauer Sakramentar[2]. Der Inhalt dieser Messe wird durch den Zusatz bezeichnet ‚vel de qualicunque tribulatione'. In ihren Gebeten handelt es sich um Vergebung der Sünden und um Befreiung aus der wegen dieser Sünden verhängten Trübsal. Eine ganz andere Bedeutung liegt der im pseudo-alkuinischen Sakramentar für die feria II bestimmten Messe ‚pro petitione lacrimarum' zu Grunde. Darin wird um Reuegefühl und um die Gabe der Reuetränen gebetet und in der Präfation zweckentsprechend an den Fall und die Reue des hl. Petrus erinnert. Die für die feria III und V verzeichneten Messen ‚pro tentationibus cogitationum' und ‚contra tentationes carnis' erklären ihren Inhalt durch die Überschrift; sie fehlen seit dem 10. Jahrhundert selten in einem Sakramentar. Fast das Gleiche gilt von der für die feria IV bestimmten Messe ‚ad postulandam humilitatem', die in dieser Form hier zum erstenmal erscheint. Abweichend von den schon vorhandenen gleichnamigen Messen ist die bei der feria VI angeführte Messe ‚de tribulatione et necessitate'. Von den aufserhalb des Rahmens der Wochenmessen stehenden elf Messen gehören acht dem Commune sanctorum an. Die Messen ‚pro inimicis' und ‚pro [infirmo] confitente peccata sua' sind neu; die erstere ist auch in zwei dem 10. Jahrhundert angehörigen St. Galler Sakramentarien enthalten[3]. Die Messe ‚pro salute vivorum et requie mortuorum' ist dieselbe, welche in den Sakramentarien des 10. Jahrhunderts auch als missa s. Augustini bezeichnet wird[4].

Die Autorität Alkuins verschaffte den Messen, die unter seinem Namen gingen, nach und nach allgemeine Verbreitung. Im 10. Jahrhundert finden wir dieselben — mit mancherlei Modifikationen — in

[1] Feria IV; *M.* CI, 452; vgl. auch feria V, ebd. 453.
[2] Siehe oben S. 129.
[3] CSG. 339, p. 463. 464; CSG. 341, p. 38.
[4] Vgl. *Gerbert,* Monum. I, 270.

Frankreich und Deutschland schon in Übung. Amalar von Metz kennt sie noch nicht; in den Sakramentarien des 10. Jahrhunderts finden sie sich aber verzeichnet. Von den drei zur Auswahl gestellten Wochenmessen haben sich unter dem Namen Alkuins aber nur die an erster Stelle genannten und die Messe ,de gratia spiritus sancti postulanda' erhalten, also der Reihe der Wochentage nach: de trinitate, pro peccatis, de angelis, de sapientia, de caritate, de cruce und de sancta Maria. Die Messe de spiritu sancto trat in Deutschland fast überall an Stelle der missa pro peccatis.

Nach kurzer Zeit schon erscheinen die Alkuinschen Wochenmessen sowohl in Deutschland wie in Frankreich in einer anderen Reihenfolge. Der Micrologus, als dessen Verfasser Bernold von Konstanz († 1100) anzusehen ist, gibt folgende Messen als Alkuinsche Wochenmessen an: de trinitate, de sapientia, de spiritu sancto, de caritate, de angelis, de cruce, de sancta Maria. Bernold führt auch den Grund an, der den gelehrten Alkuin bestimmt haben soll, diese Wochenmessen einzuführen. Die damaligen Priester seien noch nicht gehörig unterrichtet und auch nicht genügend mit Büchern versehen gewesen; darum habe er denselben diese Formulare gegeben, damit sie bestimmte Vorlagen bei der Ausübung ihres Officiums in die Hände bekämen. ,Daher wollen einige auch bis heute,' bemerkt er, ,obschon sie ein eigenes Officium haben, diese Gebete nicht unterlassen.' Bernold billigt also den steten Gebrauch der Wochenmessen, die er nur als ein vorübergehendes Auskunftsmittel betrachtet, nicht; insbesondere tadelt er den Gebrauch der Messe de trinitate am Sonntage, da die Sonntage ihre eigenen authentischen Officien haben. Nach seiner weiteren Angabe waren am Freitag und Samstag die Messen de cruce und de beata Virgine fast überall in Brauch, aber mehr aus frommem Sinn als auf Grund einer Autorität[1].

---

[1] Micrologus c. 60; *M.* LI, 1020: ,Sciendum autem quendam Alboinum magistrum Karoli imperatoris rogatu s. Bonifacii archiepiscopi, ut aiunt, missales orationes de s. trinitate composuisse et in secunda feria de sapientia . . . Et hoc ideo, ut presbyteri illius temporis nuper ad fidem conversi, nondum ecclesiasticis officiis instructi, nondum etiam librorum copia praediti, vel aliquid haberent, cum quo officium suum qualibet die possent explere. Unde et adhuc quidam easdem orationes quotidie, etiam cum proprio abundent officio, nolunt praetermittere. In singulis quoque hebdomadibus sexta feria de cruce et sabbato de sancta Maria pene usquequaque servatur non tam ex auctoritate quam ex devotione.' Die Beteiligung des hl. Bonifacius

Die Bernoldsche Reihe weist dem Mittwoch die Messe de caritate, dem Donnerstage die Messe de angelis zu. Das ist offenbar eine fehlerhafte Verschiebung der Messen; denn die aus dem Südwesten Deutschlands stammenden Sakramentarien des 10., 11. und 12. Jahrhunderts haben übereinstimmend die Reihenfolge der Wochenmessen wie folgt: de trinitate, de sapientia, de spiritu sancto, de angelis, de caritate, de cruce, de s. Maria [1]. Diese Messen werden als Wochenmessen und fast ausnahmslos in dieser Reihenfolge von den sämtlichen erhaltenen St. Galler Sakramentarien und Missalien bis ins 14. Jahrhundert herab verzeichnet [2]. In den Rheinauer Sakramentarien [3] wird durchweg dieselbe Reihenfolge der Messen festgehalten; dasselbe ist der Fall in anderen Sakramentarien und Missalien [4]. Auch die gedruckten Missalien weisen diese Reihenfolge auf [5].

Abgesehen von Verschiebungen in der Verteilung der Messen auf die einzelnen Wochentage, die meist als Versehen der Schreiber zu betrachten sind, machten sich im Laufe der Zeit verschiedene materielle Abweichungen geltend. Das berühmte Prümer Lektionar [6], welches 1060 geschrieben ist, hat folgende Wochenreihe: de s. trinitate, ad postulanda angelica suffragia, ad poscendam gratiam spiritus sancti, de s. sapientia, de s. caritate, de s. cruce, de s. Maria. In einer dem 12. Jahrhundert und der Rheinpfalz entstammenden Handschrift ist als Montagsmesse die pro peccatis an Stelle der missa de sapientia aufgeführt [7]. Ein Wormser vor 1500 gedrucktes Missale überläfst es

---

an Alkuins Arbeit ist chronologisch unmöglich; der Irrtum ist jedenfalls durch das Schreiben Alkuins an die Fuldaer Mönche hervorgerufen worden.

[1] Vgl. *Gerbert*, Monumenta I, 260sqq.

[2] CSG. 339, 341 (10. Jahrhundert), 344 (12. Jahrhundert), 337 (14. Jahrhundert). In CSG. 340 (10. Jahrhundert) ist die missa de caritate in der Reihe ausgelassen, steht aber p. 651; CSG. 343 (10. Jahrhundert) setzt versehentlich die missa de angelis am Dienstag an; in CSG. 345 (14. Jahrhundert) kommen ebenfalls Vertauschungen der Stellen der Messen vor.

[3] CRh. 71, Bl. 14, und 75, Bl. 189 (beide aus dem 11. Jahrhundert); 29, Bl. 274, und 114, Bl. 147 (beide aus dem 14. Jahrhundert).

[4] Clm. 6421, Bl. 225 (Freisinger Sakramentar aus dem 10. Jahrhundert), CVP. 1815, Bl. 157 (10. Jahrhundert) und CVP. 1777, Bl. 310 und CKrf. 132, Bl. 214 (beide aus dem 14. Jahrhundert); CKSt. W. F. 270 aus dem 12. Jahrhundert, mit einer kleinen Verschiebung; CFl. 391, Bl. 123 und 393, Bl. 200 (14. Jahrhundert); CKrh. Schuttern 3 (15. Jahrhundert).

[5] Passauer Missale von 1503 Bl. 208 (Druck von Ratdolt in Augsburg).

[6] Vgl. *Keuffer* im Trierschen Archiv 1898 S. 15.

[7] Clm. 10077.

dem Belieben der Priester, am Donnerstag die Messe de caritate oder de s. Petro, dem Patron der Diözese, zu lesen[1]. In Westdeutschland scheint demnach die fränkische Gepflogenheit nicht ohne Einfluſs geblieben zu sein.

Vom 13. Jahrhundert ab wurde das feste Gefüge der Wochenmessen nach und nach stark gelockert. Es bildeten sich Diözesanobservanzen, welche für einzelne Wochentage andere Messen einführten; in Meſsstiftungen oder von Bischöfen wurden Anordnungen getroffen, welche die bisherige Ordnung durchbrachen; endlich eroberten sich neue Feste die Plätze der alten Wochenmessen. Eine Münchener Handschrift[2] aus dem 14. Jahrhundert bietet neben der gewöhnlichen Reihe noch eine zweite, nach welcher am Montag die Messe de annuntiatione beatae Mariae und am Donnerstag die de omnibus sanctis gelesen werden sollte. In einem Fritzlarer aus derselben Zeit stammenden Missale wird von einer Wochenmeſsstiftung berichtet, in welcher für Sonntag, Freitag und Samstag die üblichen Messen, für Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag aber die Messen pro defunctis, de spiritu sancto, de patronis und de corpore Christi angeordnet waren[3]. Die Messe de corpore Christi wurde schon im 13. Jahrhundert der Messe de caritate am Donnerstage substituiert[4] und hatte sich in Norddeutschland im 15. Jahrhundert diese Stelle dauernd erobert[5].

In den ältesten gedruckten **Breslauer** Missalien werden bei den Wochenmessen die feriae nicht angegeben; die Votivmessen werden

---

[1] Bl. 186. [2] Clm. 831, Bl. 146 und 132.

[3] CKs. prg. Fol. 120a, ein Geschenk des Fritzlarer Kanonikus ‚domini Eynolfi de Geismar' († 1439), welcher folgendes Elogium erhält:

> ‚Moribus et genere fulgens, claritate sophie,
> Eynolfus dominus de Geiszmar cognominatus
> Canonicus gratum cumulans domini famulatum
> Instituit missas celebrari cotidianas:
> Atque die primo de numine trino,
> Lune defunctis, mars flamine, quarto patronis,
> Corpore tunc quina, ueneris crux, yma regina,
> Presbiter existens has seruet uterque choralis,
> Omnibus inde malis exors sit quisque fidelis.'

[4] CHlm. 1037, Bl. 5.

[5] Der Leipziger Theologe *Nikolaus Stör* schreibt in seiner Meſserklärung (lib. I, tract. 4, c. 17) die Wochenmessen aus Duranti ab, bemerkt aber zur Donnerstagsmesse: ‚sed nunc consuetudo induxit, ut celebretur de corpore Christi.'

in folgender Reihe aufgeführt: de trinitate, de angelis, de s. Iohanne Baptista, de sapientia, de caritate, de spiritu sancto . . . , de s. cruce, de Domina nostra [1]. Die beiden letzten Messen stehen getrennt von den anderen. Durch eine Verordnung des Bischofs Konrad vom 16. Juli 1444 war bestimmt worden, dafs von der Oktave des Fronleichnamsfestes bis zum Advent und von der Oktave von Epiphanie bis zum Aschermittwoch am Dienstag die Messe von Johannes Baptista, dem Diözesanpatron, und am Donnerstag die Messe von der hl. Hedwig, der Landespatronin, gelesen werde [2].

In dem gedruckten Missale des Bischofs Kromer von Ermland vom Jahre 1587 [3] ist für den Sonntag kein Wochenformular festgesetzt; Montag pro defunctis, Dienstag de angelis, Mittwoch de peccatis, Donnerstag de spiritu sancto, Freitag und Samstag die Messen der alten Reihe. Für die Adventszeit waren aber für Montag, Mittwoch und Donnerstag die Messen de beata Virgine, de spiritu sancto und de corpore Christi bestimmt. Gegen den Ausgang des Mittelalters war demnach die alte Ordnung der Wochenmessen in vielen Teilen Deutschlands durchbrochen; am treuesten wurde dieselbe in Süddeutschland bewahrt, wie denn auch die für die süddeutschen Diözesen gedruckten älteren Missalien die alte Reihe wiedergeben.

Einer grofsen Willkür begegnet man in italienischen Missalien. So stehen in einem aus Florenz stammenden Missale des 11. Jahrhunderts die Wochenmessen in folgender Reihe: fer. II ad postulandam gratiam sp. s.; fer. III de sapientia; fer. IV de caritate; fer. V in commemoratione genitricis Mariae; fer. VI de cruce; sabbato ad postulanda angelica suffragia. Dagegen hat ein ambrosianisches Sakramentar aus dem 11. Jahrhundert folgende Wochenmessen: de trinitate, pro peccatis, ad poscenda angelica suffragia, de sapientia, de caritate, pro cruce und de s. Maria. Die gleiche Reihenfolge

---

[1] Missale Vratislaviense, gedruckt von Peter Schöffer in Mainz 1483. Missal. Vratisl. s. l. et a. Bl. 210. Das Miss. Vratisl. Krakau 1505 zählt folgende Messen hintereinander auf: de trinitate, de spiritu sancto, de caritate, de sapientia, de cruce; das von Wolf in Basel 1519 gedruckte hat folgende: de trinitate, de angelis, de s. Iohanne Bapt., de sapientia, de s. spiritu.

[2] Scriptores rerum Silesiac. XII (Breslau 1883), 58.

[3] Vgl. *Fleischer,* Das alterinländische Missale, im Pastoralblatt der Diözese Ermland 1894 S. 72ff. Es ist das zweite gedruckte Missale der Diözese Ermland.

bieten auch andere Missalien. Wie das Florentiner Missale, setzt auch ein Missale aus Modena die missa de angelis für Samstag und die de beata Virgine für Donnerstag an[1]. Wie es scheint, haben die Wochenmessen in Italien nicht die rasche und allgemeine Aufnahme gefunden wie in Deutschland und Frankreich. Denn Petrus Damiani spricht nur von drei Tagen, für welche bestimmte Messen in Übung seien, und zwar von den Montagen, Freitagen und Samstagen, für welche die Messen de angelis, de cruce und de beata Maria in seinem Kloster gelesen würden[2].

Der Pariser Theologe Johannes Beleth leitet in seiner Explicatio divini officii, welche zwischen 1182 und 1190 geschrieben ist, die Entstehung der Wochenmessen aus der Notwendigkeit ab, den Häresien entgegenzutreten. Darum wurde insbesondere, meint er, für den Sonntag die missa de trinitate angeordnet. Für die anderen Tage der Woche seien festgesetzt: Montag de caritate, Dienstag de sapientia, Mittwoch de spiritu sancto, Donnerstag de angelis, Freitag de cruce und Samstag de beata Maria. Als die Gründe, welche diese Bestimmungen veranlafst hatten, weggefallen waren und für den Sonntag ein Officium festgestellt war, sei dem Sonntag als feria prima das Officium de trinitate belassen, für Montag seien die Messen de angelis oder pro defunctis, für Dienstag, Mittwoch und Donnerstag das Sonntagsofficium, für Freitag und Samstag die Messen de cruce und de s. Maria bestimmt worden[3]. Die Belethsche Anschauung über die Entstehung der Wochenmessen entspricht den Tatsachen nicht; seine Darstellung bezeugt aber, dafs im 12. Jahrhundert die Alkuinsche Reihe in Frankreich schon tiefgreifende Veränderungen erfahren hatte.

---

[1] *Ebner* S. 34. 37. 271. 96.

[2] *Petri Damiani* Opuscul. 33 de bono suffragiorum; *M.* CXLV, 564 sqq.

[3] Divini officii explicatio c. 51, Bl. 511: ‚Sed postea sancitum est, ut cessante causa et illud cessaret, quod urgente necessitate factum fuerat. Quapropter sane officio dominico ordinato statutum est, ut prima feria suum peculiare haberet officium de trinitate et secunda de angelis. . . Tertia autem feria oportet repeti introitum missae diei dominicae. Praeterea institutum quoque fuit, ut quarta feria ieiunaretur ideoque dominicae diei missa tum caneretur. Sed et quinta feria similiter dicere convenit officium diei dominicae. . ., quod dies Iovis maxime cognata sit dominicae. . . Porro autem sexta feria agitur de cruce et septima de b. Maria virgine. . .‘ *Beleth* unterscheidet — wie auch nach ihm *Duranti* — zwischen dem officium proprium dominici diei und der Wochenmesse de trinitate für die feria prima.

Davon berichtet auch der bedeutendste mittelalterliche Liturgiker, Duranti. Derselbe stimmt mit Bernold in der Aufzählung der Alkuinschen Messen überein und meint mit Beleth, dafs Alkuin jene Mefsreihe festgesetzt habe, um den Häretikern, welche damals die Trinität bestritten, entgegenzuarbeiten. Nachdem aber dieser Grund weggefallen sei, habe jeder Sonntag sein eigenes Officium erhalten und die Wochenmessen seien verändert worden[1]. Der Sonntag behielt jedoch die Messe de trinitate, am Montag las man die Messe de angelis oder auch die pro defunctis, Dienstag die pro peccatis, Mittwoch die pro pace, Donnerstag die pro tribulatione, Freitag de cruce und Samstag de sancta Maria. Die eigentümliche Substitution der Sonntagsmesse für die Wochenmessen am Mittwoch und Donnerstag begründet er mit den Worten Beleths.

Den Versuch, die Verteilung der Wochenmessen für die einzelnen Wochentage zu begründen, macht zuerst, wenigstens für die drei Messen de angelis, de cruce und de beata Maria, der hl. Petrus Damiani. Nach ihm bemühen sich Johannes Beleth und Duranti, den Ursprung und die Bedeutung dieser drei Wochenmessen darzulegen. Petrus Damiani kennt als fixierte Wochenmessen nur die drei genannten. Die Montagsmesse werde — meint er — darum den Engeln gewidmet, weil man ihre Hilfe für die armen Seelen gewinnen wolle. Denn ‚nach der frommen Ansicht und Meinung berühmter Männer haben alle Seelen der Verstorbenen an Sonntagen Ruhe und erfreuen sich der Erlösung von den Peinen; am Montage aber kehren sie in die für sie bestimmten Kerker zurück'. Deshalb bedürfen sie an diesem Tage des besonderen Schutzes der Engel. Der Freitag ist der Todestag des Herrn, darum und um den Schutz des Kreuzes am Tage der Not zu gewinnen, wird an diesem Tage die missa de cruce gelesen. Am Samstage werde die Messe de beata Maria gelesen: denn Sabbatum bedeute die Ruhe; in Maria aber habe sich die göttliche Weisheit ein Haus gebaut und darin geruht (Prov. 9, 1)[2]. Zur

---

[1] Rationale l. IV, 1, n. 28, Bl. 91.

[2] De bono suffragiorum opusc. 33, c. 3; *M.* CXLV, 564 sq.: ‚Nos etiam [in] eremis sive monasteriis . . . tres per hebdomadas singulas dies sanctis assignatos habemus, ad quorum scilicet honorem missas specialiter celebramus. Et ne pro libitu sed ratione dictante videamur audere, [scias] quod secundum virorum illustrium pias opiniones atque sententias quaelibet animae defunctorum in diebus dominicis requiescunt atque a suppliciis feriantur; secunda vero feria ad ea quibus assignata sunt ergastula revertuntur. Idcirco ipso potissimum die angelis missarum honos

Erklärung der Montagsmesse de angelis weist Beleth zunächst auf die alte Meinung hin, dafs die guten Engel am Montage in der Probe bestanden hätten; für die Messe pro defunctis aber macht er, wie Petrus Damiani, die Rückkehr der Seelen aus der Ruhe des Sonntags zu ihren Strafen geltend. Denn die Seelen, welche im Fegfeuer büfsen, sind am Sonntage frei von den Leiden und kehren erst am Montage wieder zu denselben zurück. Darum müsse man ihnen gerade am Montage durch die Messe helfen[1]. Mit denselben Worten rechtfertigt auch Duranti[2] die Montagsmessen.

Was Petrus Damiani, Beleth und Duranti zur Begründung der Montagsmessen ausführen, fliefst aus der alten Überlieferung von der Sonntagsruhe der Verdammten. Der Glaube, dafs den Verdammten am Sonntage Ruhe von ihren Qualen vergönnt sei, wurde in weiten und angesehenen Kreisen des christlichen Altertums geteilt und wird in der christlichen Literatur vielfach bezeugt. Die erste schriftliche Überlieferung desselben liegt in der im 4. Jahrhundert abgefafsten Paulus-Apokalypse vor, in welcher der Heiland den Verdammten den Sonntag zur Ruhe schenkt[3]. Bei Prudentius erhalten die

impenditur, ut et mortuis et morituris patrocinalis eorum defensio procuretur; sexta quoque feria vivificae cruci non inconvenienter ascribitur, quae scilicet dies pendentis in cruce Domini glorioso sanguine purpuratur. . . Ad honorem quoque sanctae crucis eodem die missas celebrant, ut sibi patrocinium crucis in die necessitatis acquirant. . . Sabbatum enimvero, quod requies interpretatur, quo videlicet die deus requievisse legitur, satis congrue beatissimae virgini dedicatur. Quam nimirum sibi sapientia domum aedificavit (Prov. 9, 1) atque in ea per humilitatis assumptae mysterium velut in sacratissimo lectulo requievit.'

[1] A. a. O. Bl. 511: ‚Cantatur autem alia de causa pro defunctis, ut nimirum eis adhibeamus suffragium angelorum; eodem quoque die missa pro defunctis celebratur, quoniam, ut plerique aiunt, feria prima refrigerium habent ii, qui sunt in purgatorio, statimque altero die post ad poenas solitas et ad laborem redeunt, ita ut eo die, quo eorum laboribus aliquo modo subveniatur, missa pro illis cantetur.'

[2] Lib. IV, 1, n. 28, Bl. 91'.

[3] Der griechische Text steht bei *Tischendorf*, Apocalypses apocryphae (Lips. 1866) p. 63: „. . δίδωμι ὑμῖν νύκταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἠγέρθην ἐκ νεκρῶν εἰς ἀνάπαυσιν.' Der lateinische Text bei *M. R. James*, Apocrypha anecdota, Oxford 1893, Texts and Studies vol. II, p. 36, 18: „. . in die enim, qua resurrexi a mortuis, dono vobis omnibus, qui estis in poenis, noctem et diem refrigerium in perpetuum.' Vgl. *Arturo Graf*, Miti, leggende e superstizioni del medio evo, Torino 1892, I, 239—270. *Merkle*, Die Sabbatruhe in der Hölle, in Römische Quartalschrift 1895 S. 489—505. *Weymann* in Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1894, S. 699. *Israel Lévi*, Le repos sabbatique des âmes damnées, in Revue des études juives XXV (1892), 1—8 und 131 ff.

Verdammten diese Schonung am Ostertage[1]. In der Fassung, dafs den Höllenbewohnern an den Sonntagen das refrigerium gewährt sei, geht die Legende durch die mittelalterliche Literatur bis zu Vincenz von Beauvais[2]. Auch die jüdische Literatur hat sie übernommen mit der Veränderung, dafs die Verdammten die Sabbatruhe geniefsen. Solange die Juden am Sabbat ihre Abendandacht nicht vollendet haben, sind die Unglücklichen nicht gezwungen, in die Hölle zurückzukehren. Darum betet der Vorbeter langsam, um die Ruhe derselben zu verlängern[3].

Petrus Damiani berichtet nach einer Erzählung des Erzbischofs Humbert, dafs in einem stinkenden Sumpfe bei Puteoli[4] von Samstag abend bis Montag früh häfsliche Vögel zu sehen seien. Sie fliegen an dem Berg herum und können nicht gefangen werden. Am Montag morgen erscheint ein grofser Rabe; auf sein Krächzen tauchen die Vögel in das Wasser und verschwinden, bis sie Samstag abend wiederkehren. Diese Vögel seien die Seelen der Verdammten, welche am Sonntage wegen des Andenkens an die Auferstehung des Herrn ihrer Qualen ledig werden, wie dies auch Prudentius behaupte[5]. Der

---

[1] Cathemerinon V. De novo lumine paschal.; *M.* LIX, 827:

> ‚Sunt et spiritibus saepe nocentibus
> Poenarum celebres sub Styge feriae
> Illa nocte, sacer qua rediit deus
> Stagnis ad superos ex Acheronticis.
> — — — — — — — — — — — — —
> Marcent suppliciis tartara mitibus
> Exultatque sui carceris otio
> Umbrarum populus, liber ab ignibus,
> Nec fervent solito flumina sulphure.‘

[2] Vgl. *Merkle* a. a. O., wo die literarische Tradition ausführlich dargestellt ist.

[3] *Lévi* a. a. O. p. 1—3. In der Abhandlung *Salomo Kahns:* Thomas Platter et les juives d'Avignon, in Revue des études juives XXV, 91 wird als Glaube der Juden von Avignon am Ende des 16. Jahrhunderts angeführt, dafs am Sabbat die Hölle nicht brennt, dafs die Verdammten Ruhe haben und die Hölle verlassen dürfen. ‚Ils sont persuadés que pendant le sabbat les mauvaises odeurs ne sont pas aussi fortes que les autres jours en certains endroits, parceque l'enfer ne brûle pas ce jour-là, et que les damnés ont du répit. . .‘

[4] Vielleicht der lacus Avernus, der Eingang in die Unterwelt.

[5] Opusc. XIX. De abdicatione episcopatus c. 3; *M.* CXLV, 427: ‚Unde nonnulli perhibent eas hominum esse animas ultricibus gehennae suppliciis deputatas. Quae nimirum reliquo totius hebdomadae tempore cruciantur, dominico autem die cum

bei dieser Erzählung anwesende Abt Desiderius von Monte Cassino erklärte zwar, von diesen Erscheinungen nichts zu wissen, der Erzbischof Humbert aber bestätigte, dafs dies der dortige Volksglaube sei.

Während Petrus Damiani hier von der Sonntagsruhe der Verdammten spricht, nimmt er in den oben erwähnten Äufserungen diese Ruhe auch für jene Seelen in Anspruch, welchen die Hilfe der Engel und das Gebet der Gläubigen nützlich sein kann, d. h. für die Seelen im Fegfeuer. Denn es ist nicht anzunehmen, dafs Petrus die Darbringung des Mefsopfers für die Verdammten für gestattet und nützlich hielt. Er übertrug also jene Anschauung auch auf die im Fegfeuer leidenden Seelen, die ebenso wie die Verdammten am Sonntag refrigerium haben. Müssen dieselben nun am Montag wiederum in ihre Peinen zurückkehren, so werden sie um so dankbarer die Hilfe empfinden, die ihnen die Engel und das Mefsopfer bringen. Mit ausdrücklichen Worten reden Beleth und Duranti von der Sonntagsruhe der Seelen in Purgatorium.

Somit war die Umbildung der Legende schon im 11. Jahrhundert geschehen. An Stelle der Verdammten geniefsen die Seelen im Fegfeuer die Sonntagsruhe. Das war nicht blofs Volksglaube, sondern die Meinung gelehrter Priester, und man fand sie so ansprechend und begründet, dafs man ihr selbst Einflufs auf liturgische Einrichtungen zuschreiben zu dürfen glaubte.

In der weiteren Ausbildung der Legende zeigen sich auch Spuren jüdischen Einflusses. Nach der jüdischen Tradition dürfen die Seelen, wie oben erwähnt, so lange Ruhe geniefsen, als die Abendandacht am Sabbat nicht beendet ist. Nach dem deutschen Volksglauben müssen die Seelen, welche die Sonntagsruhe geniefsen, Montag früh, sobald ein Mensch zur Arbeit geht, wieder in das Fegfeuer zurückkehren. Daher hielt man es für eine Sünde, allzufrüh am Montag zur Arbeit zu gehen, weil dadurch den Seelen die Ruhezeit verkürzt werde[1].

---

adiacentibus ultro citroque noctibus pro dominicae resurrectionis gloria refrigerio potiuntur. Cui scilicet assertioni etiam Prudentius nobilis versificator in hymnorum suorum opusculis attestatur.'

[1] In einem Sermo ,De sortilegiis et quomodo christiani multipliciter falsificant fidem in periculum animarum', welcher in dem CWs. 16 (15. Jahrhundert), Bl. 1 ff.

Die Montagsmesse de angelis oder pro defunctis war demnach in dem Glauben des Volkes den Seelen der Verstorbenen besonders erwünscht. Wo dieser Glaube und jene Sitte herrschten, fehlte es nicht an wunderbaren Ereignissen, durch welche beide bestärkt wurden. Ein Priester hatte die Gewohnheit, an den Montagen in der Frühe die Gräber des Friedhofes mit Weihwasser zu besprengen. Jedesmal wenn er dies tat, streckten die Toten ihre Hände aus den Gräbern, um das Weihwasser zu empfangen. Der Diözesanbischof befahl dem Priester, dieselbe Segnung auch an anderen Tagen vorzunehmen. Das geschah, aber die Toten rührten sich nicht; am nächsten Montag jedoch streckten sie wieder ihre Hände dem Weihwasser entgegen. Daher sei angeordnet worden, dafs die Priester jeden Montag die Gräber des Friedhofes einsegnen sollen[1]. Diese Erzählung drückt in sinniger Weise die gröfsere Hilfsbedürftigkeit der Verstorbenen an Montagen aus, an welchen sie, wie der Glaube ging, nach dem kurzen refrigerium wieder ihre Strafen erleiden mufsten. Von diesem Gedanken scheint die Synode von Apt bei Avignon (1365) geleitet gewesen zu sein, als sie für jeden Montag die Zelebration einer Messe für die Verstorbenen anordnete[2].

Die Freitagsmesse de cruce erklärt Duranti in derselben naheliegenden Weise wie Petrus Damiani; aber in der Deutung der Samstagsmesse de sancta Maria gehen Beleth und Duranti[3] über Petrus hinaus. Sie führen diese Messe nämlich auf ein Wunder zurück, welches sich in einer Kirche zu Konstantinopel zugetragen haben soll.

---

enthalten ist, werden eine grofse Anzahl abergläubischer Meinungen aufgeführt, darunter Bl. 2': ‚Item dicunt aliqui, quod sabbato exeunt anime de purgatorio, ut sic requiem habeant usque [ad] secundam feriam, tunc uero penam reintrabunt, cum quis prius ceperit laborare, et ex hoc uolunt inferre, quod sit peccatum secunda feria nimis mane surgere et laborare, sed quod sabbato de nocte diu laborant, hoc pro nullo peccato reputant, cuius oppositum est uerum. Quod anime autem non exibunt ante plenariam purgacionem, hoc ostenditur Matth. 5, [26]: Non exibis inde donec reddas nouissimum quadrantem.'

[1] Aus einer in meinem Besitze befindlichen Miscellaneenhandschrift des 15. Jahrhunderts Bl. 13.

[2] *Hefele* VI, 717. Auch das heutige Römische Missale erinnert noch in seinen Generalrubriken (V, 2) an die mittelalterliche Bedeutung des Montags als Armenseelentags. Unter gewissen Voraussetzungen darf nämlich am Montage die missa principalis als Requiemsmesse gelesen oder wenigstens eine commemoratio pro defunctis eingelegt werden. Vgl. *Thalhofer* II, 331, wo aber der Inhalt der Rubrik unrichtig wiedergegeben wird. [3] A. a. O.

In derselben befand sich ein durch einen Vorhang verborgenes Muttergottesbild von außerordentlicher Schönheit. An den Abenden der Freitage hob sich der Vorhang ohne menschliches Zutun, so daß das Bild von allen gesehen werden konnte; an den Abenden der Samstage fiel der Vorhang wieder herab. Dieses Wunders wegen sei für den Samstag die Messe de beata Virgine angeordnet worden. Duranti führt indessen noch vier weitere Gründe an — darunter auch den von dem hl. Petrus Damiani vorgebrachten — die sämtlich nur künstliche und mühsam erklügelte Deutungen darstellen.

Für die anderen Wochenmessen werden Deutungen nicht versucht. Die Erwägung, welche im 13. Jahrhundert zum Gebrauche der missa de corpore Christi an Donnerstagen führte, liegt in der Tatsache, daß der Herr am Donnerstage das heiligste Sakrament eingesetzt hat.

Nach altkirchlichem Grundsatze war es ausschließliches Recht der kirchlichen Autorität, über die Formulare für die Messen Bestimmungen zu treffen. Jede persönliche Willkür der Priester sollte ausgeschlossen sein. Die einzelnen Kirchen hatten sich demnach in Messe und Brevier nach der Metropolitankirche zu richten[1]. Die Norm für die Feier der Feste gaben die Kalendarien, welche für Kathedralkirchen und für Klöster schon früh abgefaßt wurden. Die Klöster erfreuten sich überdies in ihren schriftlich niedergelegten Consuetudines einer zuverlässigen Richtschnur für die Feier des Kirchenjahres. Seit dem 13. Jahrhundert stellte man auch für die Kathedralen in den Ordinarien oder Direktorien[2] die Normen fest, welche bei der Messe und bei dem Officium im Laufe des Kirchenjahres zu beobachten waren.

Über die Grundsätze jedoch, nach welchen Votivmessen an bestimmten Tagen gestattet oder verboten seien, herrschte die größte Unsicherheit. Die Priester folgten darin ihren eigenen Eingebungen oder den Wünschen der Laien. Schon Theodulf von Orleans klagt, daß Priester zum Nachteil des Besuches der Pfarrmesse Privatmessen pro

---

[1] Vgl. die Synodalbeschlüsse von Braga (563) c. 4 und Toledo (633) c. 2 bei *Hefele* III², 18 und 80.

[2] Die dem 13. Jahrhundert entstammenden ‚Libri ordinarii' von Laon und Reims hat jüngst *Chevalier* publiziert (Bibliothèque liturgique t. VI und VII, Paris 1897 und 1900).

defunctis und andere Votivmessen am Sonntage lasen[1]. Es fehlte eben an klaren und bündigen Vorschriften. Las doch auch der hl. Ulrich († 973) am Palmsonntage die missa de trinitate, am Osterfeste zuerst dieselbe Messe und dann nach der Terz noch eine zweite und an den Gräbern der Märtyrer von Agaunum an einem Sonntage zuerst die missa de trinitate und dann die Tagesmesse[2]. Von den Laien wurden einzelne Votivmessen besonders bevorzugt und deren Zelebration veranlaſst. Die Synode von Seligenstadt (1022) tadelt das an gewissen Laien und besonders an Frauen (matronae). Sie lassen sich alle Tage — klagt die Synode — das Evangelium Johannis ‚In principio erat verbum'[3] vorlesen und besondere Messen zelebrieren, und zwar de trinitate und de s. Michaele. Daſs dabei Aberglaube unterlief, bestätigt die Synode selbst, indem sie diese Messen nur gestattet, wenn sie nach dem Kalender gefeiert werden dürfen oder wenn jemand die Trinitatismesse aus Ehrfurcht vor der heiligsten Dreifaltigkeit — nicht aber ‚pro aliqua divinatione' lesen läſst; im übrigen befiehlt die Synode, daſs man die Messe vom Tage höre oder die pro salute vivorum oder pro defunctis[4]. Den von der Synode getadelten Wünschen der Laien konnte um so leichter genügt werden, als die Geistlichen damals gewohnt waren, mehrere Messen an einem Tage zu lesen.

Dieser Willkür gegenüber wurde kirchlicherseits ab und zu allerdings der Grundsatz ausgesprochen, daſs man sich bei der Messe nach dem Kirchenkalender richten solle[5]; aber man war doch allzu nach-

---

[1] Capitula *Theodulfi*, addit.; *M.* CV, 208.

[2] Vita Udalrici c. 19 und 23; bei *Mabillon* V, 428. 429; c. 51, p. 443.

[3] Dem Initium Evangelii Iohannis wurden besondere Wirkungen, z. B. bei Gewittern, zugeschrieben.

[4] Synode von Seligenstadt can. 10 (*Hartzheim* III, 56): ‚Quidam etiam laicorum et maxime matronae habent in consuetudine, ut per singulos dies audiant Evangelium: In principio erat verbum, et missas peculiares, hoc est de s. trinitate aut de s. Michaele. Et ideo sancitum est in eodem concilio, ut hoc ulterius non fiat, nisi suo tempore, et nisi aliquis fidelium audire velit pro reverentia s. trinitatis, non pro aliqua divinatione. Et si voluerit ut sibi missae cantentur, de eodem die audiat missas, vel pro salute vivorum vel pro defunctis.' Der Kanon steht irrig als einer Synode von Tribur entnommen in c. 2 X. de celebrat. miss. (III, 41).

[5] Synode von Würzburg (1298) c. 3; *Hartzheim* IV, 25: „. . . unam missam cantabit sacerdos in die et de die. . . Ideo autem de die dictum est, quod quidam postposito officio feriali missam celebrant de sanctis, quorum festivitates tunc non sunt; sunt enim secundum congruentiam dierum missarum solemnia celebranda.'

sichtig gegen die jenem Grundsatze widerstreitenden Consuetudines. So war es in der Kölner Diözese üblich geworden, an Sonntagen fast das ganze Jahr hindurch die Messe de trinitate oder de spiritu sancto zu lesen. Die 1536 in Köln gehaltene Synode will diesen Gebrauch nicht gerade ganz verwerfen, glaubt aber, dafs es besser sei, an Sonntagen die für dieselben bestimmten Messen zu lesen; wolle man jedoch andere lesen, so möge man die Messe de resurrectione Domini wählen[1]. Mit gleicher Schwäche behandelt die Mainzer Synode vom Jahre 1549 die Willkür bezüglich der Feier der Votivmessen. Die Synode ordnete, um die Sonntagsmessen überall in Gebrauch zu bringen, die Verlegung aller auf den Sonntag fallenden Heiligenfeste auf Ferialtage an, mit Ausnahme der höchsten Feste und der Marien- und Aposteltage. Sie will aber davon absehen, wenn man aus Mangel an Sängern die Messe de trinitate oder de spiritu sancto oder — was am angemessensten sei — die Messe de resurrectione Domini an Sonntagen halte[2].

Bei dieser Unsicherheit in der kirchlichen Praxis konnte es nicht ausbleiben, dafs viele Geistliche in der Zelebration von Votivmessen mit unbeschränkter Willkür verfuhren. Dazu wurden sie durch das Drängen der Laien, welchen bestimmte Messen wirkungsvoller erschienen, durch ihre eigene Bequemlichkeit und wohl auch hie und da durch Gewinnsucht verleitet. In Frankreich las man mit Vorliebe, wie Petrus Cantor[3] klagt, die ‚missae favorabiliores‘, wie die

---

[1] Tit. II, 16; *Hartzheim* VI, 255: ‚Mos inolevit non admodum improbandus, ut diebus dominicis toto ferme anno officium missae vel de sacrosancta trinitate vel de spiritu sancto dicatur. Nobis satius videtur, ut quae prisca ecclesia singulis dominicis peculiaria fecit, observentur. Quodsi illorum loco alia usurpanda erunt, videbitur, quod de resurrectione Domini est, diei dominicae magis convenire, quod dies illa potissimum resurrectioni dedicata est. Neque ignoramus non absque causa concilio Triburensi constitutum, ne propter missas peculiares missa quam de feria vocamus praetermittatur.‘

[2] Cap. 61; *Hartzheim* VI, 579: ‚Sed et sanctorum celebritates in diem dominicam incidentes censemus submovendas et in feriam aliquam praecedentem vel subsequentem transferendas, quo sanctorum omnium Domino sua conservetur solemnitas, exceptis beatae Mariae, Apostolorum et aliis summis festivitatibus. Nec tamen legem imponimus his, qui peculiaria singularum dominicarum officia propter cantorum paucitatem observare non valentes officia de trinitate et de spiritu sancto aut quod decentissimum erat de resurrectione Domini diebus dominicis servaverint.‘ Die Sänger liefsen sich leichter für diese drei Messen abrichten als für die vielen Sonntagsmessen.

[3] Verbum abbreviatum c. 29; *M.* CCV, 105.

de beato Lino oder de beato Sebastiano, in Deutschland de trinitate, de s. Michaele[1] oder de spiritu sancto oder jene, welche das Volk am liebsten hatte und für welche es am reichlichsten opferte[2]. Wie gering man in diesem Punkte über die kirchliche Ordnung dachte, geht aus den folgenden Wundererzählungen hervor, in welchen der angebliche himmlische Eingriff stets zu Ungunsten der kirchlichen Vorschriften erfolgte.

Petrus Damiani eröffnet die Reihe dieser Wunderberichte mit einer Erzählung des Bischofs von Cumä[3]. Ein Mönch betete unter Vernachlässigung des täglichen Officiums und des Officiums der Heiligen einzig das officium defunctorum. Er stirbt und kommt vor das Gericht Gottes. Ein Schwarm von Teufeln klagt ihn an, dafs er die Regel der kirchlichen Bestimmungen vernachlässigt habe; da erscheinen die Mutter Gottes und der ganze Chor der Heiligen und rufen: ‚Dieser war unser Kaplan und Diener; denn da er sich immer dem Officium für die Verstorbenen weihte, hat er uns ohne Zweifel gedient.‘ Und die arme Seele wurde in den Himmel aufgenommen.

Noch abträglicher für die kirchliche Ordnung war ein Vorfall, der dem Erzbischof Thomas von Canterbury begegnet sein soll. Derselbe hatte einen Kaplan, der nur die missa de beata Virgine las, weil er keine andere lesen und verstehen konnte, für so lange suspendiert, als er sich nicht die notdürftigsten Kenntnisse, um die vorschriftsmäfsigen Messen lesen zu können, angeeignet hätte. Aber der Erzbischof zog bald seine Suspension zurück, nachdem der bestrafte Priester nachgewiesen hatte, dafs die Mutter Gottes ihm erschienen sei und seine Begnadigung befehle[4].

Cäsarius von Heisterbach, welcher dieses Eingreifen Marias in den Kirchenkalender ebenfalls erzählt, fügt einen noch merkwürdigeren Bericht hinzu[5]. Ein unwissender Priester wurde aus Sparsamkeitsrück-

---

[1] Siehe oben S. 150, Note 4.

[2] Collectio de ecclesiae scandalis bei *Döllinger*, Beiträge III, 186: ‚Missas celebrant obolarias, ut de spiritu sancto, requiem et huiusmodi, quas credunt sibi in populo amplius lucrativas.‘

[3] Disputatio de variis apparitionibus et miraculis c. 5; *M.* CXLV, 588.

[4] *Pseudo-Potho von Prüfening,* De miraculis beatae Mariae c. 9, ed. *Pez* (Viennae 1731) p. 321. Diese Erzählung wird in vielen Exempelbüchern wiederholt; s. auch *Cäsarius von Heisterbach,* Dialog. VII, 4; II, 5 und vgl. *Mussafia* II, 74, III, 5. 8, wo prosaische und versifizierte Wiederholungen nachgewiesen werden.

[5] Dialog. VII, 5; II, 5.

sichten von dem Kanonikus Harderad bei St. Gereon in Köln als Vikar in einer dem letzteren gehörigen Pfarrei an der Lahn bestellt. Der Vikar konnte aber nur die missa de beata Maria lesen und hub also zum Entsetzen des anwesenden Kanonikus am Sonntag in der Oktave von Epiphanie mit dem Introitus ‚Vultum tuum deprecabuntur' an. Harderad schickte den Vikar sofort weg. Der arme Mann hatte nun nichts zu leben. Da erbarmte sich Maria seiner. Sie erschien dem sparsamen Kanonikus, schalt ihn und bedrohte ihn mit dem Verluste der Sprache, wenn er ‚ihren Kaplan' nicht wieder anstelle. Harderad gehorchte natürlich, und der Kaplan durfte unbehelligt täglich die missa de beata Virgine lesen und gegen die Rubriken kühnlich fortsündigen. — Ein anderer Priester, geistig und materiell arm, las täglich die missa pro defunctis; angeklagt und geständig, sollte er Besserung geloben und Bürgen dafür stellen. An letzteren fehlte es ihm aber; der Bischof drängte; da wurden die Augen des Bischofs geöffnet, und er sah in der Luft mehr denn hundert Hände, die bereit zur Bürgschaft waren. Der Bischof erschrak und entliefs den Priester mit den Worten: ‚Vade et de beneplacito Christi et meo officium exerceas sicut prius.' [1]

Diese und ähnliche Erzählungen, die den Stempel der zweckbewufsten Erfindung an der Stirn tragen, wurden gern gehört und gelesen und trugen nicht wenig dazu bei, die von der Kirche gewollte Ordnung zu stören und die Willkür, die sich mit dem Scheine besonderer Frömmigkeit deckte, als berechtigt zu empfehlen.

War man erst gewohnt, unter den vorhandenen Mefsformularen willkürlich zu wählen, so fand man auch weitergehend kein Bedenken, neue Formulare abzufassen. Dazu konnten lokale Bedürfnisse, grofse Ereignisse und auch die Eingebungen privater Frömmigkeit verleiten. Ein Beispiel dafür bietet der auch sonst bekannte Johannes de Varennes [2], welcher gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Pfarrei St. Lié (sancti Laeti) in der Erzdiözese Reims pastorierte. Er soll allerlei bedenkliche Lehren verkündet haben und wurde darum 1396 eingekerkert. In der Anklageschrift, auf welche er meist in scharfem Tone repliziert, steht u. a., dafs er neue Riten und neue Messen ein-

---

[1] *Thomas von Cantimpré* II, 53, p. 499.

[2] Siehe über denselben *Schwab*, Johannes Gerson (Würzburg 1858) S. 672, wo aber die Klage wegen der Messen übergangen wird.

geführt habe, so die de sanguine Christi, de beata Virgine, de mulieribus in puerperio laborantibus, und daſs er ein Gebet verfaſst habe, in welchem stehe: ‚Est tota caeca christianitas.‘ Der beschuldigte Pfarrer gesteht auch zu, daſs er neue Messen gemacht habe, bestreitet aber, daſs dies ‚contra iuris ordinem‘ sei; das hätten die heiligen Väter auch getan, und er glaube nicht, daſs die Genehmigung der römischen Kirche oder der Diözesanobern dazu notwendig sei. Er beruft sich teils auf innere Eingebung, teils auf den Mangel an zweckmäſsigen Formularen, teils auch auf die Absicht, das Seelenheil zu fördern [1].

Der Vorfall ist lehrreich. Er zeigt, daſs man sich in geistlichen Kreisen ohne höhere Autorisation für berechtigt hielt, neue Meſsformulare zu verfassen und zu gebrauchen, und daſs den Eingebungen frommer Laien oder unerleuchteter Frömmigkeit ein weiter Spielraum auf dem Gebiete der Liturgie offen stand. Die Kontrolle war schwer zu üben. Denn wer wäre im stande gewesen, die handschriftlichen Sakramentarien und Missalien revidieren zu lassen? Vielleicht gebrach es dafür auch manchmal an gutem Willen. War nun einmal ein Meſsformular in einige Handschriften gekommen, so verbreitete es sich bei dem Hange nach Neuem und Ungewöhnlichem rasch überallhin. Daher findet sich in den mittelalterlichen Sakramentarien und Missalien eine groſse Anzahl von Meſsformularen, welche der Erhabenheit des katholischen Kultus nicht entsprechen. Sie sind aber der Ausdruck religiöser Anschauungen, Stimmungen und Bestrebungen ihrer Zeiten und darum nicht bloſs für den Liturgiker, sondern auch für den Geschichtsforscher von gröſstem Interesse.

[1] Die Anklageschrift und die Verteidigung stehen in Opera *Gersonis* I, 905 sqq. Die Verantwortung lautet: ‚Verum est quod illas tres missas et quartam sancti Leti propriam indignus compilavi divina mihi auxiliante gratia. . . . Sancti patres de pluvia, de transfiguratione, contra mortalitatem, pro nuptiis etc. multas novas ediderunt missas . . . nec reperio quod necesse fuerit illas ab ecclesia Romana aut dioecesanis approbari. Missas autem illas quatuor recta pro vero compilavi intentione, de Sanguine Christi, quia datum mihi de ipso erat, ut pie creditur, in sancto Leto. De Virgine gloriosa, pro pace ecclesiae, quia ignoro quod de ipsa alia esset. Illam namque de mulieribus in puerperio laborantibus, cum vix tunc erant paucae, quarum fructus ad portum pervenirent salutis. Quartam vero de sancto Leto ordinavi hospiti meo, quia nulla tunc erat propria.‘ Die erste oratio in der Messe pro pace hatte die beanstandeten Worte, die er aus einem Buche *Petrarcas* genommen haben will.

Fünfter Abschnitt.

Passions- und Heiligenmessen.

Man hat dem Mittelalter den Vorwurf gemacht, daſs es in der religiösen Übung über der Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen dem Leiden und Sterben des Heilandes nicht die Bedeutung für das Seelenheil und die ewige Seligkeit zugeschrieben habe, die ihm nach der Lehre des Evangeliums und der Apostel zukomme. Diese Anklage ist völlig unbegründet und beruht auf gänzlicher Unkenntnis des mittelalterlichen religiösen Lebens. Auch damals war die Erlösung durch den Kreuzestod des Herrn der Mittelpunkt der kirchlichen Liturgie und die Grundlage des christlichen Gnadenlebens. Man braucht nur an die Verehrung des heiligen Kreuzes und an die Kreuzfeste zu erinnern, um jenen Vorwurf als unberechtigt zu erweisen[1]. Gerade in jener Zeit, welche sich wegen der Heiligenverehrung den Tadel ungenügend unterrichteter oder übelwollender Kritiker gefallen lassen muſs, entstanden auch die von tiefchristlichem Geiste und inniger Christusliebe durchwehten Andachten vom Leiden Christi, von seinen Wundmalen und von den Marterwerkzeugen. Wie kräftig ist darin der Glaube an Christus und an das Heil durch sein Kreuz ausgedrückt, und wie herzinnig ist die geistige Teilnahme an seinem Leiden und Sterben! Man lese doch die Sermones des hl. Bernhard, die Offenbarungen einer hl. Gertrud, die Predigten Bertholds von Regensburg, die Betrachtungen Heinrich Seuses und anderer Mystiker — sind sie nicht alle beredte Zeugen des lebendigen Glaubens an Jesus Christus und laute Verkündiger der Gnaden des Erlösungstodes des Herrn? Die

[1] Vgl. *Beissel*, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts (Freiburg 1890) S. 21 ff., wo auch aus dem Bilderschmuck der Altäre und Kirchen gezeigt wird, wie weit man damals von einer Zurücksetzung Christi gegenüber den Heiligen entfernt war.

Verehrung der heiligen fünf Wunden des Herrn bildete eine Hauptandacht der beiden genannten Nonnen von Helfta[1]. Aber auch die minder begnadigten Christen pflegten mit Vorliebe die Andachten, welche mit dem Leiden des Herrn zusammenhingen. Das bezeugen für den Klerus die beliebten Officien und Reimgebete vom Leiden, den Wundmalen, der Lanze, der Dornenkrone des Herrn[2] und die diesen Officien entsprechenden Messen; für das Volk die zahlreichen Gebete, welche die Geheimnisse des Leidens des Herrn zum Gegenstande haben. Eine überzeugendere Widerlegung jenes Vorwurfes kann es kaum geben als die Tatsache, daſs unter den vielen Gebeten, die wegen der mit denselben angeblich verbundenen Ablässe oder wegen der angeblich sicher eintretenden Wirkungen mit Vorliebe verrichtet wurden, die grofse Mehrzahl nicht an die heilige Jungfrau und die Heiligen gerichtet ist, sondern das Leiden des Herrn zur Grundlage hat und sich an den Heiland wendet[3]. Man war eben im Klerus wie

[1] Die hl. Gertrud pflegte zu Ehren der 5466 Wunden, welche der Heiland nach einer mittelalterlichen Tradition während seines Leidens empfangen haben soll, eben so oft den Vers zu beten: ‚Gloria tibi, suavissima, dulcissima, benignissima, nobilissima, imperialis, excellentissima, fulgida semperque tranquilla, iucundissima atque gloriosissima Trinitas, pro roseis vulneribus mei unice electi amatoris‘ (Legatus divinae pietatis IV, 35; Revelationes I, 399). Die gleichen und andere Andachtsübungen zu den Wunden Christi verrichtete auch die hl. Mechthildis (Liber specialis gratiae IV, 56; V, 19; ebd. II, 307. 350).

[2] Sie sind in grofser Zahl in *Dreves'* Analecta hymnica abgedruckt.

[3] Der CKrh. Augiens. Pap. 36 (15. Jahrh.) enthält von Bl. 109′ an einen ‚Libellus indulgenciarum‘; fast alle Ablafsgebete bewegen sich um das Leiden und Sterben Christi. Man empfahl das tägliche Beten von 15 Pater noster durch das ganze Jahr zu Ehren der 5475 (15mal 365) Wunden Jesu Christi: ‚. . quicunque per anni circulum omni die 15 P. n. numerum uulnerum Christi complebit, sciat se meritis illorum uulnerum nunquam mala morte moriturum. Et singulis postea dicatur hec oracio: Domine . . . conditor celi et terre‘ (ebd. Bl. 18′). Eine andere, aus Steiermark bezeugte Gebetsübung (14./15. Jahrh.) bestand in der Abbetung von 15 P. n. und der Betrachtung eines Leidens des Herrn nach jedem Vaterunser (*Jeiteles* in ‚Germania‘ XXII, 438). Die Belege liefsen sich leicht vermehren. Wie zutreffend und sinnig man die Verehrung der Mutter Gottes mit dem Vertrauen auf Christi Blut zu vereinigen wufste, zeigen folgende Verse, die einer aus Aldersbach stammenden Handschrift des 14./15. Jahrhunderts (Clm. 2873, Vorblatt) entnommen sind:

‚Ave maria, du vill edle kunigin,
du pist voll von gottes minn,
nu bitt dein liebes kind fur mich,
das kannstu vill pass dann ich,
durch sein heiliges wirdiges pluet,
das er mir mach mein ende guet,

im Volke tief überzeugt, daſs des Menschen Heil und Seligkeit im Kreuze Jesu Christi liegt, und wenn man die Heiligen verehrte und auf ihre mächtige Fürsprache hoffte, so wuſste man, daſs sie ihre Erhöhung und ihre Macht nicht aus sich selbst haben, sondern aus den Verdiensten Jesu Christi.

Die Passionsmessen kamen seit dem 14. Jahrhundert immer stärker in Gebrauch. Auch in den bereits vorher üblichen Meſsformularen wurde das Leiden des Herrn besonders gefeiert, so in den Tagesmessen der Passionszeit und in den Kreuzmessen. In den neu aufkommenden Formularen spezifizierte man aber die Leiden des Heilands, indem man seines miſshandelten, blutüberströmten Antlitzes gedachte (missa de facie Domini)[1] oder seiner Wunden (missa de vulneribus Christi) oder der Leidenswerkzeuge (missa de corona, lancea, clavis Domini)[2]. Die meisten dieser Leidensmessen haben sich mit einigen Veränderungen bis heute erhalten und haben Aufnahme in das Römische Missale gefunden.

Einen besonderen Wert legte man auf die Messe ‚de quinque vulneribus Christi', die seit dem 14. Jahrhundert in Übung kam. Sie soll von dem hl. Johannes dem Evangelisten abgefaſst, dem Papste Bonifacius II. (530—532) von einem Engel geoffenbart, von Papst Innocenz (VI.) oder Johannes XXII. mit groſsen Ablässen ausgestattet worden sein. Ihre Kraft ist groſs für Verstorbene sowohl wie für Lebende. Diese Messe war überall im Gebrauch[3]. Sie lautet in ihren Hauptteilen wie folgt[4].

---

und durch sein heilig fûnf wunden
das ich in einem rechten cristenleichen
glauben werd erfunden. Amen.'

[1] Die missa de facie Christi hat in dem Breslauer Missale s. l. et a. den Introitus: ‚Salve sancta facies nostri creatoris, que celum terramque regit . . .', und die Kollekte: ‚Deus qui nobis signatis lumine vultus tui memoriale ad instantiam Veronice imaginem tuam sudario impressam relinquere voluisti, per crucem et passionem tuam tribue, ut ita nunc in terris per speculum et in enigmate te venerari et honorare et adorare valeamus, ut te tunc facie ad faciem iudicem super nos venientem secure videre valeamus.'

[2] Die Leidenswerkzeuge — ‚arma Christi' — erfreuten sich besonderer Verehrung und wurden in Officien und Reimgebeten gefeiert. Vgl. *Dreves* IV, 21; V, 35 u. a.

[3] CSG. 337, p. 403 (14. Jahrh.); CKrh. Schuttern 3, Bl. 221 (15. Jahrh.): ‚Aurea missa' Humiliavit; Bl. 218': missa de uulneribus Christi mit dem Introitus ‚Gaudeamus omnes . . . sub honore sanctorum Christi uulnerum'; CKrh. Augiens. Pap. 36, Bl. 85.

[4] Nach dem Cod. Salem. (Heidelberg) VII. 93, Bl. 13—16.

Introitus: ‚Humiliauit . . . omne nomen‘ [wie in der heutigen missa de passione].

Collecta: ‚Domine Iesu Christe‘ [wie in der bezeichneten Messe mit Einschiebung der Worte: ‚et in ligno crucis quinque plagas sustinuisti‘ hinter ‚descendisti‘].

Lectio und Graduale wie in der missa de passione; es ist aber das Graduale tempore paschali mit etwas verändertem Schlusse: ‚tibi gloria, tibi triumphus et uictoria osanna, tibi supreme laudes, tibi honor et gloria et honorabilis corona. Christus factus est obediens . . . crucis‘.

Dann folgt der Tractus: ‚Tristis est anima mea usque ad mortem. Quare tristis es anima mea et quare conturbas me? Spera in deum . . . deus meus.‘ Dann folgen sechs Verse aus einer Prosa: ‚Laudans deum omnis gaude‘ bis ‚celum celi gaudia‘.

Evangelium und Offertorium wie in der missa de passione.

Secreta: ‚Domine Iesu Christe qui pro mundi redempcione crucis lignum ascendisti, ut mundus qui in tenebris erat illuminaretur, illam lucem in animas et corpora nostra semper tribue, per quam ad eternam lucem prouenire mereamur.‘

Die Praefatio und Communio wie in der missa de passione, ebenso die Complenda mit unwesentlichen stilistischen Unterschieden.

Die Entstehung dieser Messe wird in der bezeichneten Handschrift wie folgt erzählt:

‚Sanctus Bonifacius papa II egrotauit usque ad mortem petens a Domino suam uitam prolongare; ad quem mittens ipse Dominus Raphaelem dicens: Surge et scribe officium illud et legas quinque uicibus et recipias sanitatem. Et quicunque sacerdos deuote legerit pro se ipso uel pro alio homine egrotante, recipiat sanitatem et in futuro uitam eternam et in quacunque tribulacione homo extiterit in hoc seculo liberabitur. Et pro qua anima defuncta legitur, statim post complementum soluitur a penis. Sanctus Bonifacius statim erigens ipsum coniurauit per omnipotentem deum, ut absque sui periculo recederet aut quis esset aut ad quid uenisset indicaret. Cui statim dixit, se angelum a deo missum prius prenunciata promittens. Tunc sanctus Bonifacius apostolica auctoritate indulgenciam tribuens omnibus deuote celebrantibus et complentibus quina uice presens[1] officium septimam

[1] Hs.: ‚comparantibus quina uice presentem‘.

partem omnium peccatorum et deuote audientibus 40 dies criminalium et annum uenialium in Domino relaxauit.‘

In einer anderen Heidelberger Handschrift[1] wird dieselbe Messe in deutscher Sprache empfohlen: ‚Wer dis V messen sprichet mit andacht einer sele die wirt erlöset.‘ Dabei wird, wie bei den später zu behandelnden fünf Messen für die Verstorbenen, auf die Predigt eines Barfüſsermönches und auf eine Verabredung zweier Frauen hingewiesen.

In einer Reichenauer Handschrift[2] werden der Messe Empfehlungen in lateinischer und deutscher Sprache vorausgeschickt:

‚Hec est missa de quinque uulneribus Domini nostri Iesu Christi. Et nota quod quicunque christianus homo est et eam ante diem mortis sue nisi una uice deuote et cum contricione cordis sui audierit, nunquam anima sua portas inferni introibit. Et nota quod incipiendo a sancto Petro primo apostolico seu papa de quolibet apostolico, quotquot fuerint et erunt usque in euum, XL dies indulgenciarum obtinebit. In hac missa nimis profunde amonetur Dominus noster Iesus Christus, quatenus ad reuerenciam sue passionis preciose dignetur miserere anime audientis hanc missam, et defenditur homo audiens hanc missam ab omni malo.‘

Daran schlieſst sich die Erzählung von der Erscheinung des Engels, welcher den Papst also anredet[3]:

‚So stant uff und schribe die messe von dem tode unsers herren Jesu Christi noch dem gebote unsers herren und miner reden. Und so du die messe vollbracht hast, so hebe sie an zu künden und zu predien den pristern und och den leyen, und welcher prister die vorgeschribbene messe sprichet fünf mal für die sele sins vatters oder mutter, swester oder bruder oder für welche sele er wil, die im beuolen ist, die wurt erlöset on alle zwiuel von der pine des vegfürs, und derselbe prister, so er vollbracht hat die V messe, er wurt geheiliget beide an libe und an der selen. Ouch alle menschen die ruwe und bekentnisse hant irer sünden mit worer bichte, also dicke sü sint, by dem ambacht[4] der vorgeschriben messe so sint sü entphahend

[1] Cod. Salem. VII, 8 (1466).
[2] CKrh. Augiens. Pap. 36, Bl. 85.
[3] Bl. 86.
[4] ambacht = ambahte, Dienst, Gottesdienst, Amt; s. *Lexer* u. d. W. ambahte.

ablass von dem vorgeschribenen babest Bonifacio XL[a] tage tötlicher sünden und ein jor tegelicher sünden und daz siebende teyl irer gesätzten büssen wurt jnen in gottes barmhertzikeit gentzlich vergeben und verzigen, so diesse vorgeschriben V messe vollbracht sint mit guter andacht.'

In französischen Missalien[1] wird die Entstehung der Messe in gleicher Weise berichtet. Dieselbe Legende erzählt auch ein handschriftliches Missale von Sitten[2].

Die Legende des Dominikanermissales von 1519[3] lautet etwas anders. Danach hat Papst Bonifacius die Messe selbst abgefafst und Papst Innocenz VI. sie bestätigt. ,Quam qui dixerit vel dici fecerit cum V candelis habet dies quingentos indulgentiae et remissionem tertiae partis suorum peccatorum.' Wer sie ,in quacunque tribulatione' liest oder lesen läfst, ,gratiam liberationis obtinebit'. Wer sie fünfmal liest oder lesen läfst, ,unius animae de purgatorio liberatio conceditur. Expertum est etiam quod dicentes vel facientes eam dici quodcunque donum iuste petierint a deo ipsum obtinebunt'[4].

Ein von Schulting[5] erwähntes Formular derselben missa de quinque vulneribus bemerkt, dafs die Messe ,quinque continuis diebus nec aliis interpositis' gelesen werden müsse. ,Et addatur' — heifst es

---

[1] Cod. 881, Bl. 206 der Pariser Nationalbibliothek: ,Sensuit la messe des V playes de Ihu crist que composa saint Jehan euangeliste et se doit dire specialement le vendredi. . . Item pape Boniface fut malade iussques a la mort. demandant a dieu prolongation de sa vie. dieu luy enuoya lange raphael et luy dit: Escript cestui office et le dit V fois et seras gari. Adoncques pape boniface demanda quil estoit. lange lui dist. ie suis messagier de dieu et te annonce que tu ottroyes la VIIIe partie des paines de purgatoire a tous ceulx qui diront ceste messe et louront dire deuotement' etc.

[2] Kapitelsarchiv von Sitten: ,Sequitur missa multum deuota quinque plagarum Christi facta a s. Iohanne Euangelista, omni feria VI dicenda. Postmodum papa Iohannes XXII concessit tam dicenti quam audientibus CC dies indulgentiae. Beatus uero Bonifacius papa aegrotauit etc.' Die Legende von der Engelserscheinung wird dann fast mit den Worten des Cod. Salem. erzählt. In gleicher Form schildert das gedruckte Missale von Chartres den Ursprung und die Kraft der Messe: Paris 1500, Bl. CXVIII. (Nach Mitteilungen des Herrn P. *Guido Maria Dreves* S. J.)

[3] Paris 1519 apud Wolfg. Hopylius Bl. 22 des besonders numerierten Commune sanctorum.

[4] Ganz dieselbe Einleitung hat das Dominikanermissale, welches in Venedig 1523 gedruckt wurde, Bl. 306.

[5] III, 105.

dann — ‚missa sexta de resurrectione eiusdem Domini nostri Iesu Christi, ut illa anima liberetur a poena ignis purgatorii, quam alioquin usque ad diem extremi iudicii pati debebat.' Den Messen müssen endlich jedesmal die Psalmen 21, 34, 54, 68 und 109 mit Versikeln und Gebeten hinzugefügt werden. Diese Gebete sind den Admonitiones (‚Manungen'), die wir bei dem gregorianischen Messquinar kennen lernen werden[1], nachgebildet. Im übrigen wird auch hier die Legende von der Krankheit und Errettung des Papstes Bonifacius erzählt.

Zu den Passionsmessen ist auch die längst nicht mehr gebrauchte ‚missa de sanctissima anima Christi' zu rechnen. Das Objekt der Andacht ‚de anima Christi' ist die mit dem Logos hypostatisch vereinigte Seele Jesu Christi. Diese Vereinigung umschreibt und feiert in den mannigfaltigsten Wendungen der ‚Cursus de anima Christi', der auch in Deutschland in Brauch war[2]. In der Messe wird das Hauptgewicht auf das Leiden Christi gelegt[3]. Der Introitus ist der Messe am ersten Adventsonntage: ‚Ad te levavi animam meam', entnommen. In der Kollekte charakterisiert sich die Messe als Passionsmesse:

‚Deus qui pro nostra redempcione nasci et circumcidi uoluisti, a Iudeis reprobari et a Iuda osculo tradi et uinculis ligari, ut agnus innocens ad uictimam duci, ante conspectum Pilati offerri, falsis quoque testibus accusari, flagellis, uirgis, opprobriis molestari, alapis cedi, sputo conspui, spinis coronari, clauis perforari, tu per has crudelissimas et seuissimas[4] penas ab omnibus penis inferni libera nos et per sanctissimam animam tuam, quam in sancta cruce in manus patris tui commendasti et inclinato capite spiritum emisisti, illuc perduc nos miseros peccatores quo perduxisti tecum sero penitentem latronem.'

Secreta. ‚Interueniat pro nobis, quesumus Domine deus omnipotens, anima Christi gloriosa, de cuius hodie cultu gaudemus et honore, ut de numero illarum fieri mereamur omnium, pro quibus posita fuit in morte eiusdem Domini nostri Iesu Christi, qui . . .'

Die Lektion ist aus Sap. 7, 25 (Vapor est enim virtutis dei) und das Evangelium aus Joh. 12, 25 (Qui amat animam suam). In

[1] Siehe unten Abschnitt 8. [2] *Dreves* XXX, 25.
[3] CKrh. Schuttern 3, Bl. 227 (15. Jahrh.). [4] Hs.: ‚sanctissimas'.

der Komplende werden die Gedanken der Sekrete und Kollekte wiederholt.

Die nachtridentinische Reform der Missalien hat diese Messe beseitigt, die Andacht zur Seele Christi hat sich aber hie und da bis in die neueste Zeit trotz der römischen Verbote erhalten. Noch in jüngster Zeit mufsten diese Verbote von neuem publiziert werden[1].

Die im 15. Jahrhundert zu allgemeiner Verbreitung gelangte Andacht zu den Freuden und Schmerzen Marias reicht tief ins Mittelalter zurück. Petrus Damiani[2] gibt die Erzählung des Bischofs Rainald von Cumä wieder, gemäfs welcher ein Mönch gewohnt war, so oft er am Muttergottesaltar vorüberging, der heiligen Jungfrau ein mehrfaches ‚Gaude' zuzurufen, und die letztere dem Mönche einst gesagt habe: ‚Freude hast du mir verkündigt, Freude wird dir zu teil werden.' Darin darf man die Anfänge der Andacht zu den Freuden Marias sehen. Die heilige Jungfrau soll nach den Offenbarungen der hl. Mechthildis selbst kundgetan haben, wie angenehm ihr diese Andacht sei. In dieser Offenbarung ist neben sechs Freuden — Empfängnis, Geburt Christi, Anbetung der Magier, Opferung Jesu im Tempel, Auferstehung und Himmelfahrt — auch der Schmerz angeführt, welcher Maria bei den Leiden des Herrn durchdrang[3]. Diese Kombination von Freuden und Schmerzen als Objekten der Andacht findet sich sonst nicht. Für beides waren besondere

---

[1] Dekret der Congreg. s. Officii vom 1. Mai 1901 in Analecta ecclesiastica 1901 p. 287.

[2] De variis miraculis opusc. 34, c. 4; bei *M.* CXLV, 588: „... monachus quidam quotidie dum ante sanctum altare beatae Mariae semper virginis transiret, illam ex more percurrebat antiphonam, quae sic incipit: „Gaude, dei genitrix virgo immaculata; gaude, quae gaudium ab angelo suscepisti; gaude, quae genuisti aeterni luminis claritatem; gaude mater; gaude sancta dei genitrix virgo. . . Tu sola mater innupta. . . Te laudat omnis factura. Genitrix lucis intercede pro nobis." Quam videlicet antiphonam dum quodam die pertransiens diceret, audivit vocem ex eodem altario procedentem: „Gaudium mihi annuntiasti, gaudium tibi eveniet.""

[3] Liber specialis gratiae I, 41; Revelat. II, 125: ‚Admone me gaudii quod habui cum filius dei . . in uterum meum venit. Secundo gaudii, quod habui cum de virginali utero progrediens factus est mihi filius. . . Tertio gaudii, quod habui in Magorum oblatione. . . Quarto gaudii, quod habui cum filium meum in templo obtuli. . . Quinto in passione exstitit mihi filius tristitiae et doloris et redemptionis. Sexto in resurrectione factus est mihi filius laetitiae et exultationis. Septimo in ascensione factus est filius divinae maiestatis et regiae dignitatis.'

Gebete und Betrachtungen bestimmt. Die Andacht zu den Schmerzen Marias wurde dem heiligen Apostel Johannes zugeschrieben. Derselbe brannte nach der Himmelfahrt Mariä — so wird erzählt — vor Verlangen, die heilige Jungfrau wiederzusehen. In Verzückung zum Himmel erhoben, hörte er, wie die Gottesmutter ihrem göttlichen Sohne erzählte, dafs sie auf Erden von fünf Schmerzen gequält worden sei. Jesus versprach den Verehrern dieser fünf Schmerzen grofse Gnaden[1]. Die fünf Gebete zu den Schmerzen behandeln aber die Prophezeiung Simeons, den Verlust Jesu im Tempel, Jesu Gefangennahme, Kreuzigung und Grablegung. Sonst wurden sieben Schmerzen gezählt: die Prophetie Simeons, Flucht nach Ägypten, Verlust Jesu im Tempel, Gefangennahme, Kreuzigung, Kreuzabnahme und Himmelfahrt Jesu. Die Verehrung dieser Schmerzen galt als gnadenbringende Andacht[2]. Dieselbe Salzburger Handschrift, welcher diese Aufzählung der sieben Schmerzen Marias entnommen ist, nennt als deren sieben Freuden die Verkündigung, Heimsuchung, jungfräuliche Geburt, Anbetung der Magier, Opferung Jesu im Tempel, Wiederfinden im Tempel und Himmelfahrt. Andere zählten acht Freuden[3], andere noch mehr; der Magister Jordan von Quedlinburg, ein Augustiner-Eremit, brachte es auf dreiundzwanzig[4]. Die Reimgebete und die versifizierten Horae de VII gaudiis vervielfältigten gaudia Mariae nach Bedarf[5]. Auch von dieser Andacht versprach man sich grofse Gnaden im Leben und im Tode[6].

---

[1] Handschriftliches Gebetbuch (15. Jahrhundert) der Staatsbibliothek in Stuttgart (Cod. bibl. 8°. 110). Die gleiche Erzählung steht in dem ‚Hertzmaner' (gedruckt 1491 von Hochfelder in Nürnberg, verfafst von einem Kartäuser).

[2] CPS. IV, 9. 8° (15. Jahrhundert) bemerkt zu einem Gebete von der Passion Christi und der Kompassion Marias: ‚Quicunque subscriptam oracionem deuote tribus diebus orabit in honorem passionis Christi et b. Marie uirginis compassionis, quecunque licite petierit, fient illi.' Die Legenda aurea c. 225, p. 938 zählt in Versen sieben Schmerzen auf und empfiehlt die Verehrung unter dem Titel ‚de nostra Domina de pietate'. [3] So bei *Schulting* III, 79 und sonst oft.

[4] CTrev. 517 (16. Jahrhundert), Bl. 156.

[5] Siehe *Mone* II, 161. 171; *Dreves* XV, 87. 199, und XXX, 112 sqq.; XXXI, 170 sqq.; XV, 97 stehen ‚gaudia bis dena'.

[6] CGottw. 444 (15. Jahrhundert), Bl. 138: ‚Quicunque hec (VII) gaudia b. Marie uirginis quotidie et deuote dixit, quando de hoc seculo migrare contigit in exitu anime ipsius b. uirgo ei apparebit. Et ab ea consolacionem obtinebit et animam ipsius ab hostibus malignis liberabit. Et in conspectu filii sui tandem gaudere faciet.'

Neben den irdischen wurden auch die himmlischen Freuden Marias Gegenstand besonderer Andachten. In einer Papierhandschrift der Leipziger Stadtbibliothek[1] wird erzählt, daſs die heilige Jungfrau dem hl. Thomas von Canterbury, welcher täglich die sieben Freuden Mariä gebetet habe, erschienen sei und ihn gefragt habe, warum er nur ihrer vergangenen Freuden gedenke, nicht aber ihrer gegenwärtigen. Die heilige Jungfrau fährt dann fort: ,Gaude ergo et letare mecum: 1. quod gloria mea excellit iucunditatem omnium sanctorum; 2. quia sicut sol illuminat diem, sic [lumen] claritatis mee illuminat totum orbem celestem; 3. quia tota milicia celestis obedit mihi et ueneratur; 4. quia filio meo et mihi est semper una uoluntas et semper exaudit cunctas preces meas; 5. quia deus ad beneplacitum meum remunerat omnes seruitores meos hic et in futuro; 6. quia proxima sedeo sancte trinitati et uestita sum corpore glorificato; 7. quia certa sum quod hec gaudia semper stabunt et nunquam finientur.'[2] Die heilige Jungfrau knüpft an die Andacht zu ihren himmlischen Freuden groſse Gnaden, vor allem auch ihren persönlichen Beistand in der Todesstunde.

Das Objekt der Votivmesse de VII gaudiis b. Mariae bilden nur die irdischen Freuden Marias. Es finden sich dafür drei Formulare; das erste, welches dem Papste Innocenz IV. zugeschrieben wird, hat den Introitus ,Venite ad me'[3], das zweite ,Vultum tuum deprecabuntur' mit besonderer Kollekte, Sekrete und Komplende, in welchen die Freuden Marias erwähnt werden[4]. Das dritte endlich beginnt mit

---

[1] Cod. 203, Folio, Pergament (15. Jahrhundert), stammt aus Italien. Bl. 13 die ,VII gaudia': ,Aue summi creatoris' (vgl. *Mone* II, 193, wo der Anfang allerdings ,Gaude' lautet).

[2] In Versen finden sich diese sieben Freuden bei *Mone* II, 172 No. 461 und No. 462. Die in der Leipziger Handschrift stehende Versifizierung der ,VII gaudia' beginnt ,Aue flore uirginali, — que honore speciali' etc., und schlieſst: ,Et nos serues a peccatis — et perducas cum beatis — ad eterna gaudia.'

[3] Passauer Missale von 1514 (Nürnberg, Gutknecht) Bl. 340. Vgl. auch *Schulting* III, 79 und Clm. 2873, Aldersbacher Missale des 15. Jahrhunderts.

[4] CBg. 35 (15. Jahrhundert), Bl. 20. Die Kollekte lautet: ,Deus qui beatissimam uirginem Mariam in conceptu et in partu uirginitate seruata et pueri Iesu nec non trium magorum ueneracione et in templo quadruplicio gaudio letificasti quique gaudia eius filio resurgente et in celum ascendente multiplicasti: presta quesumus, ut ad illud ineffabile gaudium, quo tecum assumpta gaudet in celis, ipsius meritis et intercessione peruenire mereamur.'

dem Introitus ,Gaudeamus omnes . . . de cuius exultatione . . .' und hat eine die gaudia Mariae nur im allgemeinen erwähnende Kollekte[1].

Aus der Andacht zu den Freuden und Leiden Marias ist auch das Fest ,der Wiederfindung Jesu im Tempel' (,festum inventionis pueri Iesu') hervorgegangen. Inhalt und Form des Meſsformulars beweisen, daſs man das Fest als Fest der Mutter Gottes, nicht als ein Fest der Herrn feierte. Ausführlich erörtert Bischof Wenzeslaus von Breslau in dem Pastorale vom 30. Mai 1395, mittelst welches er das Fest in seiner Diözese einführte, dessen Bedeutung. Danach soll das Fest die Trauer Marias über den Verlust und ihre Freude über die Wiederfindung des göttlichen Kindes vergegenwärtigen. Der Bischof führt das Fest ein, um durch Marias Fürbitte die groſsen, auf der Kirche und auf dem Volke lastenden Übel und Leiden zu überwinden, und zeigt in einer längeren, vielfach an den hl. Bernhard erinnernden Ausführung, welch heilsame und ernste Gedanken das Fest zur Beherzigung aufdränge[2]. Das Fest sollte im ersten Jahre am 19. April, später am 20. Februar gefeiert werden[3]. Durch ein zweites Pastorale vom 10. Januar 1397 wurde aber der 21. Februar als ,dies fixus' bestimmt[4]. Das Fest sollte nur ein festum chori sein[5]. Der Bischof verleiht für dessen Feier 40 Tage Ablaſs[6].

[1] CSG. 356 (15. Jahrhundert), p. 211: ,De sanctis gaudiis Marie semper uirginis.'

[2] Die beiden Schreiben des Bischofs Wenzeslaus sind von *A. Schönfelder* aus der Handschrift 6 der Petro-Paulinischen Kirchenbibliothek zu Liegnitz im Schlesischen Pastoralblatte 1900 S. 147 ff. und S. 157 ff. veröffentlicht. Es heiſst darin u. a.: ,Exemplis etenim sanctorum patrum, quibus pro certis euadendis periculis noua sanctorum festa instituere placuit, et nos edocti supplicationibusque deuotis plurimorum hominum nedum plebeorum, sed et principum et grauium personarum inducti, ut qui nostro [tempore] in seculorum finibus et nouissimis periculosis temporibus multis tribulationibus scismatum, uidelicet contentionum principum, incursuum hostilium, pestilentiarum hominum ceterarumque pondere premimur afflictionum et ad instar egiptii regis iusto dei iudicio flagellamur, ad tantarum medelam plagarum de praemissa hystoria festum instituamus, et illud est, annuas reuelationes sollempniter peragamus ac per ecclesias dicte nostre diocesis peragi faciamus. Sane desiderabile est piis mentibus et ipsius uirginis dulcissime inconsolabilem tristitiam de filii sui amissione unigeniti et ineffabilem letitiam de eiusdem inuentione pertractare, cum et tristitie et letitie magnitudines praedictarum de inmensitate amoris processisse dinoscantur pectoris uirginalis.' [3] Ebd. S. 158. [4] Ebd. S. 159.

[5] Ebd. S. 158: ,. . . nolentes tamen per institutionem festi huiusmodi laycos uel alios quoscunque fideles in ipsius festi die a iustis manuum suarum impediri laboribus.'

[6] Ebd. S. 159: ,. . . uolentes quoque ipsos christifideles ad colendum tante

In der Diözese Meifsen wurde das Fest ,Invencionis pueri Iesu' am Donnerstag nach Septuagesima mit dem nachstehenden Mefsformular gefeiert[1], welches dem der Breslauer Diözese[2] bis auf unwesentliche Abweichungen gleicht:

,Introitus. Suscepimus deus misericordiam [aus der missa Purificationis Mariae].

Collecta. Tue quesumus Domine propiciacionis respectum ad fideles tuos benignus conuerte, ut, qui beate uirgini Marie matri tue post triduum quesitus tandem in templo apparuisti, te quoque nobis ostendere in aula glorie tue digneris.

Epistola. In lectulo meo per noctem [Cant. 3, 1 sqq.].
Graduale. ·Adiuuabit eam [missa de virgine et martyre].
Tractus. Audi filia [missa de virgine]. *Uel si placet:* Allel.

Gaude auctrix gaudiorum,
Consolatrix miserorum,
Da gaudere nos lugentes,
Fac habere cupientes
Iesum sumpnum gaudium.

Sequencia.

1. Innouemus gaudia,
Quorum auctrix est pia
[Virgo][3] dei genitrix,
Uite nostre alitrix.
Frequentemus hanc hymnis,
Quia iuuat assiduis
Nos suis suffragiis.

---

festum uirginis donis spiritualibus animare eosque misticis de thezauris militantis ecclesie muneribus preuenire, omnibus uere penitentibus, contritis et confessis, qui misse ipsius festi, uesperis et ceteris horarum canonicarum officiis interfuerint, de ipsa missa XL dies et de singulis horarum predictarum a primis uesperis ipsius festi usque ad secundas uesperas eiusdem inclusiue officiis dies totidem de omnipotentis dei misericordia et beatorum petri et pauli apostolorum eius meritis confisi de iniunctis eis penis in domino misericorditer relaxamus.'

[1] CKrh. St. Georgen zu Villingen 59 (15. Jahrhundert, Missale aus der Diözese Bamberg), Bl. 249': ,Officium de festo inuencionis pueri Iesu, quod secundum chorum Myssnensem proxima feria quinta post LXX peragitur et huius racio patet in legenda.'

[2] Missale Vratisl. s. l. et a. Bl. 225 und Krakauer Druck 1505 Bl. 285.

[3] Ergänzt aus dem Missale Vratisl.

2. Recolamus qualiter
Hec dei mei mater
Ueterem tristiciam
Per Eue stulticiam
Introductam repulit
Gaudiumque retulit
Suis beneficiis.

3. Hec inuentrix gracie,
Reparatrix glorie,
Uena omnis uenie,
Origo leticie,
Levamen mesticie,
A nobis continue
Est laudanda strenue.

4. Omne datum uirginis
Habet partem hominis,
Qui capax est muneris,
Partitur omnia
Virgo beatissima,
Quam amemus intime.
[A nobis continue
Est laudanda strenue.][1]

5. Nos conformes uirgini
Faciamus cernui,
Sit nobis compassio
Super Iesu perdito,
Sit et iubilacio,
Quod invento puero
Sic pro nostro modulo
Placeamus Domino. Amen.

Euangelium. Cum factus esset annorum duodecim [Luc. 2, 42—52].

Credo.

Offertorium. Diffusa est gracia [missa de virgine et martyre].

Secretum. Da quesumus clementissime pater per huius sacramenti uirtutem nobis spiritualium graciam gaudiorum, ut sicut unigenitus tuus a uirgine matre Maria meste conquisitus et letanter inuentus fuerat, sic post huius uite miserias te in eterna ciuitate cum gaudio inuenire mereamur.

Prefacio. Quia per incarnati uerbi misterium [missa de nativ. Domini]. *Uel si placet:* Et te in inuencione b. M. V.

Communio. Fili, quid fecisti [Dominica infra octav. Epiphaniae].

Complenda. Suscepimus Domine salutis nostre sacramenta, quorum pretextu suppliciter deprecamur, ut in te sit nostre mentis iubilacio, qui gloriose uirgini Marie matri tue post temporalem tristiciam infinita gaudia contulisti.'

Diese Messe scheint nur in den Diözesen Meifsen und Breslau verbreitet gewesen zu sein. Ob sie sich in der Breslauer Diözese eines langen und allgemeinen Gebrauches erfreut hat, ist überdies

[1] In der Hs. stehen die in [ ] gesetzten Verse nur markiert durch ,a nobis continue'. Es soll offenbar der Schlufs der Strophe 3 wiederholt werden. Die ganze Sequenz ist sehr unbeholfen versifiziert.

fraglich. Die Breslauer Kalendarien erwähnen das Fest nicht, und es fehlt auch in den anderen älteren Diözesanmissalien.

Der Kult der hl. Anna wurde erst durch Papst Urban VI. 1378 kirchlich gestattet und zwar zunächst für England. Er war aber auch in Deutschland damals schon vorhanden und verbreitete sich, gefördert von Gelehrten wie Trithemius und von zahlreichen Bruderschaften, im Laufe des 15. Jahrhunderts überraschend schnell. Mit diesem Kulte hängt die Verehrung zusammen, welche auch der ganzen Familie der Mutter Marias gewidmet wurde. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn sich in den Meſsbüchern des 15. Jahrhunderts Meſsformulare, welche dieser Verehrung Ausdruck geben, finden.

So wurde ein ‚Officium proprium beate Anne tociusque cognacionis eius' verbreitet[1]. Es wird dabei bemerkt: ‚est a reverendo domino Cardinali Raymundo[2] letoque [legatoque] a latere admissum ac confirmatum. Insuper celebranti et celebracioni interessenti centum dierum indulgencias idem condonavit.' Die Messe lautet:

‚Introitus. Laudate pueri dominum, laudate nomen domini, qui habitare facit sterilem in domo, matrem filiorum letantem. Sit nomen domini benedictum ex hoc nunc et usque in seculum.

Collecta. Deus qui beatam Annam olim sterilem[3] miraculose fecundasti, presta quesumus, ut meritis tam sancte femine et cunctorum de ipsius cognacione sanctorum dirigamur hic prospere ac tandem cum beatis omnibus saluemur in extremo certamine.

Lectio. Laudemus uiros gloriosos . . . non derelinquetur [Eccli. 44, 1—13].

Graduale. Ecce quam bonum. O quam pulchra est casta.

Psalmus. Qui seminant in lacrimis.

Evangelium. Ecce mater eius et fratres . . . mater est [Matth. 12, 46—50].

Offertorium. Mirabilis deus in sanctis.

---

[1] Handschrift der Kasseler Landesbibliothek. Theolog. Fol. 98, Pergament, 15. Jahrhundert, unter den Votivmessen.

[2] Der für die Geschichte des Ablasses bedeutsame Kardinal Raimund Peraudi († 1505) wirkte auch als Legat in Deutschland. Dasselbe Officium mit demselben Vermerk hat CRh. 11 (Anfang des 16. Jahrhunderts), Bl. 184'.

[3] Von der alttestamentlichen Anna, der Mutter Samuels, übertragen.

Secreta. Hostias domine beatissime dei genitricis Marie et beatorum parentum eius Ioachym et Anne ac omnium de eorundem cognacione sanctorum meritis dicatas benignus assume et ad perpetuum nobis tribue prouenire subsidium.

Communio. Quicunque fecerit uoluntatem . . . mater est, dicit dominus.

Complenda. Concede nobis, quesumus domine, sancte dei genitricis Marie et beatorum parentum eius Ioachym et Anne ac omnium de eorundem cognacione sanctorum exultare meritis et beneficiorum ipsorum attolli suffragiis.'

Dahin gehört auch die ‚Missa de s. Maria Iacobi et Maria Salome sororibus dei matris Marie', welche am Tage des hl. Urbanus (25. Mai) gelesen wurde. Es war dafür die missa ‚Gaudeamus' gewählt. Die Kollekte lautete: ‚Deus qui beatam Mariam Iacobi et Mariam Salome mente et carne sublimasti, ut ex eodem quo unigeniti tui genitrix prodirent utero ac plurium uirtutum fulgerent exemplo, fac nos earum quesumus ubique gaudere suffragiis, quas prerogativa honorasti tante dignitatis.' Dieses Formular findet sich sowohl in dem gedruckten Salzburger Missale von 1515[1] wie in Handschriften aus dem 15. Jahrhundert[2].

Die Zusammenfassung dieser Heiligen in einem Meſsformular entspricht der alten Gepflogenheit, Heilige, welche im Leben oder im Tode vereint waren, zugleich zu verehren. Man erinnere sich an die Märtyrerfeste Quatuor Coronati, Quadraginta martyres, Ianuarii et sociorum, Mauritii et sociorum[3] u. a. Darum hielt man sich für berechtigt, auch andere Kategorien von Heiligen in einer Messe zu feiern. Man hoffte dabei zugleich, Gottes Erbarmung um so sicherer herabflehen zu können. Betet doch die Kirche an Allerheiligen: ‚ut

---

[1] Missale Saltzburgense noviter impressum ac emendatum, Venetiis ex officina literaria Petri Liechtenstein Coloniensis Germani a. 1515, Bl. 321'. Missale Pataviense (Passau), gedruckt von Johann Winterburger in Wien 1509, Bl. 264.

[2] So im Clm. 9744 (Oberaltaich), Bl. 287.

[3] Das Fest des hl. Mauritius und seiner Genossen wurde auch ‚missa dominorum', die Herrenmesse genannt, weil, wie der Augustiner-Eremit *Jordan von Quedlinburg* in einer seiner Predigten für dieses Fest (Sermones de sanctis ed. Iacob. Grüningen, Argentine 1484) erklärt, diese Heiligen dem Herrn sehr nahe stehen und bei Gott vieles vermögen.

desideratam nobis tuae propitiationis abundantiam multiplicatis intercessoribus largiaris', und wird doch heute noch ein Fest zu Ehren aller Heiligen gefeiert, deren Reliquien in der Diözese asserviert werden.

Um die Hilfe der Patriarchen zu erlangen, liefs man die ,missa de patriarchis' lesen. Sie hatte den Introitus ,Gaudeamus omnes in Domino in honore patriarcharum' und die Kollekte: ,Deus qui nos uoluisti exemplis patriarcharum tuorum Abraam Ysaak Iacob exaudiri [statt des richtigen erudiri], da nobis ipsis intercedentibus eorum documenta in omnibus sequi, quatenus eorum meritis mereamur peruenire quo illi gracia tua per omne [evum] letantur.' Die Epistel war aus Eccli 44, 20—27, das Evangelium aus Matth. 8, 5—12; in beiden Stücken werden die drei Patriarchen erwähnt[1].

Die Messe ,de patriarchis' wurde jedoch nicht überall gebilligt. Das im Jahre 1462 im Leuchtenhof (,in orto luminum beate Marie virginis') zu Hildesheim von den Brüdern des gemeinsamen Lebens geschriebene Missale zählt die Messe ,de patriarchis' zu denjenigen Messen, welche ,gewöhnlich nicht in den Büchern der Diözese stehen und darum weggelassen sind'[2]. Dazu gehörten aber auch die Messen ,de IV evangelistis', ,de quatuor doctoribus', ,de patronis generaliter' und die unten zu besprechende Messe ,de XXIV senioribus'. Der Grund der Verwerfung dieser Messen war ein rein formaler. In der Tat lagen — abgesehen von der zuletzt genannten Messe — innere Gründe nicht vor. Denn die Messe ,de patronis'[3] z. B. enthält nichts, was den Grundsätzen des Glaubens und der kirchlichen Praxis widerstreitet; ebensowenig können die anderen beiden Kombinationen Anstofs erregen.

Auf künstlicheren Reflexionen beruhen die Mefsformulare, in welchen Heilige gemeinsam verehrt wurden, deren Fürbitte man eine ganz besondere Kraft zuschrieb. Dahin gehört die von Schulting aus Kölner

[1] Clm. 2873, Aldersbacher Missale aus dem 14./15. Jahrhundert, Bl. 96'.

[2] CHlm. 35, Bl. 176: ,Quia communiter non inueniuntur in libris huius diocesis, ideo hic pretermittuntur.'

[3] Im CSG. 356 (15. Jahrhundert), Bl. 216 lautet die Kollekte zu dem Mefsformular ,Sapientiam sanctorum': ,Propiciare quesumus Domine nobis famulis tuis indignis per sanctorum Galli, Othmari et Remacli confessorum atque Constancii martiris nec non Wyborade martiris et omnium aliorum hic requiescencium gloriosa merita, ut eorum pia intercessione ab omnibus protegamur aduersis.'

Missalien nachgewiesene ,de sanctis quatuor virginibus capitalibus'[1], das sind Katharina, Barbara, Margareta und Dorothea. In derselben Diözese wurden Antonius, Kornelius, Quirinus und Hubertus gefeiert als ,quatuor patroni, qui Marscalci omnipotentis dei . . . ob eorundem singularia merita et auxilia nuncupantur'[2].

Aus ähnlichen Erwägungen entstand die Verehrung der 14 Nothelfer[3]. Sie reicht bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zurück und gewann unter der Heimsuchung der Pest des Jahres 1348 grofse Verbreitung. Noch weitere Aufnahme fand die Verehrung der 14 Nothelfer nach den Erscheinungen von Frankenthal in den Jahren 1445 und 1446, die zur Gründung der Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen (Diözese Bamberg) führte.

Die Zahl der auxiliatores ist 14, 15 und auch mehr; sie heifsen auxiliatores, adiutores, auch legitimi adiutores. Ein St. Florianer Missale aus dem 15. Jahrhundert nennt die Messe ,officium de quibusdam sanctis auxiliatoribus' und zählt deren 15 in den Orationen auf, nämlich: ,Georgius, Blasius, Erasmus, Pantaleon, Vitus, Christoforus, Dionysius, Ciriacus, Achacius, Magnus, Eustachius, Egidius, Margareta, Barbara, Catharina'. Die Messe hat den Introitus ,Multe tribulaciones'[4]. Ein anderes Missale desselben Chorherrenstiftes zählt unter Weglassung des ,Magnus' nur 14 Nothelfer[5]. Dieselbe Verschiedenheit zeigt sich auch an anderen Orten. Ein Aldersbacher handschriftliches Missale[6] zählt 15 ,adiutores', ein anderes nennt zwar das Officium ,missa de XIIII coadiutoribus', führt ihrer aber 16 auf: ,Christoforus Georius Blasius Erasmus Pantaleonque Vitus Dionysius Ciriacus Achacius Magnus Eustachius Egidiusque cum Margareta Dorothea Barbara cum Catharina'. Hier ist Dorothea zu den 15 Helfern noch hinzugetreten. Ein von

---

[1] Bibliotheca III, 100. Sie steht auch in dem Deutschordens-Missale (Hagenau 1519).

[2] *Weidenbach*, Calendarium medii aevi (Ratisb. 1855) p. 200.

[3] Siehe darüber: *Weber*, Die Verehrung der heiligen 14 Nothelfer (Kempten 1886); Vierzehnheiligen in Frankenthal (Bamberg 1884) und in Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon IX², 515 ff. Vgl. auch *Beissel*, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters (Freiburg i. Br. 1892) S. 65 ff. Hier sollen nur einige Ergänzungen geliefert werden.

[4] CFl. XI, 393, Bl. 1'.

[5] CFl. 391, Bl. 271; auch CFl. 385, Bl. 310 hat nur ,XIV intercessores'.

[6] Clm. 2746.

Schulting[1] benutztes Kölner Missale hat eine ‚missa de XVI auxiliatoribus', an deren Spitze Sebastian steht. Ein Missale des Benediktinerklosters Attel nennt ‚XIV legitimi adiutores', ebensoviele ein aus Oberaltaich stammendes Missale[2]. In den beiden letzten Messen fehlt der Name der hl. Barbara. Die Reihenfolge der Namen ist verschieden. In Frankreich, wo diese Andacht ebenfalls verbreitet war, zählte man 15 adiutores[3]. Die Messe ‚de XIV auxiliatoribus' wird in einer Bamberger Handschrift einem Papste Innocenz zugeschrieben und wegen ihres grofsen Nutzens gerühmt[4].

Als nach der Herausgabe des offiziellen Missale Romanum die Ritenkongregation sich mit den Votivmessen eingehend befafste, wurde das besondere Mefsformular untersagt und für den Fall der Forderung einer solchen Messe das Commune martyrum vorgeschrieben. Erst in jüngster Zeit (4. April 1889) ist für den Wallfahrtsort Vierzehnheiligen eine besondere Messe (Multae tribulationes, wie in festo s. Viti) bewilligt worden. Die Kollekte zählt die 14 Heiligen (ohne Magnus und Dorothea) auf.

Die ‚missa de XXIV senioribus' erfreute sich im 14. und 15. Jahrhundert einer besonderen Beliebtheit. Der Kult dieser 24 Ältesten stützt sich auf die Apokalypse. Nach den Gesichten des hl. Johannes umgeben die 24 Ältesten den Thron Gottes; sie sitzen auf Sesseln, haben goldene Kronen auf den Häuptern, halten Zithern in den Händen und Schalen mit Wohlgerüchen, welche die Gebete der Heiligen bedeuten; sie singen dem Herrn das ‚canticum novum' und beten ihn lobpreisend an (Apok. 4, 4; 5, 8; 11, 16; 19, 4)[5]. Ihre

---

[1] Bibliotheca III, 99. Die Sequenz beginnt: ‚Inter sanctos dei gratos — adiutores nos beatos — praedicat ecclesia.' [2] Clm. 3311 und 9744.

[3] *Thiers* III, 397.

[4] CBg. 39, Bl. 70': ‚Hanc suprascriptam missam de XIV sanctis auxiliatoribus composuit Innocencius papa. Qui eam deuote legerit uel audierit, ab omni tribulacione anime et corporis liberabitur et in peticionibus suis sine dubio exaudietur et eodem die morte subitanea et improuisa non morietur.' Die Messe de XIV adiut. hat wahrscheinlich Papst Nikolaus V. 1449 genehmigt (*Weber*, Die Verehrung etc. S. 63) — aber ohne die Bemerkungen über ihre Wirkung.

[5] Bilder der 24 Ältesten sind in mittelalterlichen Handschriften nicht selten. In der Pergamenthandschrift der Stuttgarter Staatsbibliothek Fol. 128 befindet sich auf dem ersten Blatt ein farbiges Bild: Inmitten mehrerer konzentrischer Ringe thront Christus; in dem äufsersten Ringe sitzen die 24 Ältesten, in den Händen

Nähe am Throne Gottes sichert ihnen nach der mittelalterlichen Volksanschauung einen besonderen Anteil an der Leitung der Geschicke der Menschen zu. Im Orient ist der Kult der 24 Ältesten schon früh entstanden; man feierte offiziell ihr Fest und feiert es heute noch in einigen Kirchen am 2. Dezember[1], wie man auch am 8. November ein Fest der vier apokalyptischen Tiere beging[2]. Nach dem Synaxarion, der lectio propria des Festes, bilden die 24 Ältesten eine eigene Ordnung der Seligen im Himmel, die erhabener ist als die der Engel und aller Heiligen. Denn sie stehen Gott am nächsten und sind die Vermittler zwischen Gott und den Menschen, deren gute Werke durch ihre Vermittlung zu Gottes Throne gelangen[3].

Aus dem Orient verpflanzte sich dieser Kult früh nach dem Occident und nach Deutschland. Schon im 9. Jahrhundert werden die 24 Seniores in einem liturgischen Dokumente erwähnt[4], und in der Folgezeit werden sie sehr oft in Segnungen und Beschwörungen als mächtige Helfer angerufen. Auffallenderweise beschäftigen sich die Schrifterklärer nicht mit der Bedeutung, die auch im Occident der Volksglaube diesen himmlischen Wesen beimafs. Abt Rupert von Deutz[5] legt bei der Erklärung der einschlägigen Stellen der Apokalypse nur allegorische Deutungen vor, die er den Alten entnimmt. Danach sollen sie die 24 Bücher des Alten Testamentes symbolisieren oder die durch das Evangelium zur Vollkommenheit gelangten Menschen. Denn die Zahl der Vollkommenheit ist 6, und das Evangelium wird durch die Zahl 4 symbolisiert; 4mal 6 ist aber 24. Er selbst meint, dafs die 12 am vorderen Teile des Thrones sitzenden Seniores die 12 iudices des Königs David bedeuten, und die 12 am rückwärtigen Teile des

---

Harfen und rauchende Phialen haltend; sie sind mit oben geschlossenen Mänteln, unseren Pluvialen ähnlich, bekleidet; die Kronen, welche sie tragen, sind dreizackig, die Harfen sind verschieden geformt, wie unsere Harfen, wie Guitarren und Zithern.

[1] Vgl. *Nilles*, Kalendarium manuale II[2], 698: ‚Hator. November 24 (lat. 2. Dezember): ‚Viginti quatuor seniorum in circuitu sedis throni Dei sedentium.‘ Ebd. p. 711: 24. November: Festum viginti quatuor seniorum in circuitu throni Dei sedentium, qui et Seraphim vocantur.‘

[2] Ebd. p. 697: ‚Hator. November 8 (lat. 16): ‚Quatuor animalium incorporeorum.‘ Ebd. p. 710: ‚Festum quatuor animalium incorporeorum, qui et cherubinici equi vocantur.‘

[3] Vgl. *Nilles* in Zeitschrift für katholische Theologie 1891 S. 175.

[4] CKC. 15 in der Bl. 96′ beginnenden Coniuratio daemonis.

[5] Comment. in Apocalyps. III, 4; *M.* CLXIX, 907.

Thrones die 12 Apostel, die Christus zu iudices gemacht (Matth. 19, 28) habe. Von abergläubischen Deutungen ist keine Spur vorhanden.

Der Glaube des Volkes war mit solchen Allegorien nicht befriedigt. Er stellte sich die Wirksamkeit jener ehrwürdigen himmlischen Männer, die am Throne Gottes sitzen, sinnlicher vor. Sie nehmen sich im Gerichte Gottes der armen Seele gegen den Ankläger, den Teufel, an[1]. Sie sind die ersten Berater Gottes. An den Donnerstagen in den Quatemberwochen hält Gott — so glaubte man — mit den 24 Ältesten Rat, was im nächsten Vierteljahre geschehen solle[2]. Da werden die Geschicke der Völker und Länder und der einzelnen Menschen festgesetzt und vorherbestimmt. Diese Anschauung von der Bedeutung und dem Einflusse der 24 Ältesten im Ratschlusse Gottes verlieh der Andacht und der Messe von denselben den Reiz des Geheimnisvollen und liefs die letztere als ein Mittel erscheinen, sich das Glück der Zukunft zu sichern. Bei der Messe zündete man Kerzen in bestimmter Zahl und unter gewissen Formen an. Man kannte auch ihre Namen: ‚Adam, Noe, Zacharias, Ieremias, Daniel Ioachim, Ioseph, Abacuk, Ysaias, Iosue, Moses, Iacob, David, Abraham, Galaad, Ezechias, Amos, Iosep, Ionas, Ennoch, Menias, Ysaac, Tobias und Elias.‘[3]

Die damals herrschenden Meinungen über die 24 Ältesten werden in einem Gutachten der Wiener theologischen Fakultät vom 17. Oktober 1419 dargestellt und widerlegt[4]. Das Gutachten war von dem

---

[1] *Cäsarius von Heisterbach,* Dialog. XII, 57; II, 360: ‚Supplicantibus pro anima pueri [quam diabolus accusat] viginti quatuor senioribus, qui in circuitu sedis erant, culpa remittitur.‘

[2] *Berthold von Regensburg* gedenkt in der Predigt ‚Von dem Tempel Herrn Salomons‘ (II, 34) dieses Volksglaubens ohne Erwähnung der 24 Ältesten: ‚Nû wellen eteliche liute waenen, des niht ist, und sprechent, an dem samztage in der quotember so sitze got ze gerihte und rihte, swaz geschehen sülle hinz an die andern quotember. Swer des ie gejach oder der sîn noch waenen wil, der sol ez bihten, wan es ist niht.‘ Sonst galt der Donnerstag in den Quatemberwochen als der Beratungstag.

[3] CVP. 15024 (15. Jahrhundert), Bl. 132′. Der dem 10. Jahrhundert angehörige CSG. 339 enthält als Eintrag von späterer Hand Bl. 1′ folgende 22 Namen: ‚Ioarim, Bidea, Delea, Mazia, Chore, Seraib, Ischa, Abia, Iubebea, Phanes, Isba, Samuhel, Ezechiel, Assesor, Gezir, Cobra, Cahos, Isse, Iachib, Anasib, Achibi, Beniamin.‘

[4] Nach den Fakultätsakten (vgl. *Kink* I, 2, S. 21) ist das Gutachten vom 17. Oktober 1419 datiert. In der ersten, von dem St. Florianer Chorherrn *Hugo Weishäuptel* aus dem Cod. Florian. XI, 115 in der Zeitschrift für katholische Theologie 1891 bewirkten Publikation trägt es das Datum 17. Oktober 1421; die

Archidiakon und Pfarrer von Judenburg veranlafst worden. In dessen Jurisdiktionssprengel hatten sich die irrigen Anschauungen über die 24 Ältesten bemerklich gemacht. Es handelte sich aber nicht, wie Aschbach[1] meint, um eine Sekte, sondern lediglich um abergläubische Meinungen, die im Volke Verbreitung gefunden hatten. Das Gutachten stammt aus der Feder des berühmten Nikolaus von Dinkelsbühl und der Begleitbrief an den Judenburger Archidiakon von dem Magister Petrus de Pulka[2]. Es verwirft — wie kaum bemerkt zu werden braucht — jene abergläubischen Meinungen und den ganzen Kult der 24 Ältesten als unzulässig und von der Kirche nicht eingeführt und empfiehlt dringend dessen Abstellung.

Die beiden Mitglieder der Wiener theologischen Fakultät, Thomas Ebendorfer von Haselbach und der bereits genannte Nikolaus von Dinkelsbühl[3], befassen sich auch in ihren Sermones mit der Bekämpfung des Irrtums von der Bedeutung der 24 Ältesten. Der

---

Fakultätsakten haben jedenfalls das richtige Datum. Das Gutachten findet sich in vielen Handschriften des 15. Jahrhunderts.

[1] Geschichte der Wiener Universität I, 301.

[2] *Kink* a. a. O.

[3] *Nikolaus von D.* in der deutschen Predigt De puritate cordis und *Thomas von H.* in dem 4. sermo De festo trinitatis. Im letzteren heifst es u. a.: ‚Ex istis patet quam culpanda est eorum temeritas, qui predictos 24 seniores putant esse speciales sanctos, dei consiliatores, iuxta quorum consilia regit mundum, uiuificat et mortificat, prosperatur uel aduersitatibus percutit, immo ipsos designant sub specialibus occultis, timeo, dyabolicis nominibus, eis seruiunt, in eorum nominibus elemosinas faciunt, que plane sunt contra dei honorem et contra precepta dei et ecclesie et ipsius fidem... Tales eciam uenerantur quos nesciunt et incautissime sub obscuris nominibus non intellectis, que forte, ut dixi, sunt demonum nomina, et sic sub specie seniorum uenerantur dyabolum et committunt ydolatriam.‘ Ich entnehme diese Notizen den Kollektaneen des unermüdlich fleifsigen *Schier,* die im CVP. 7237 unter II enthalten sind. *Schier* machte darin zuerst auf das Fakultätsgutachten aufmerksam. Die aus der Predigt des Thomas von H. angeführte Stelle steht mit einigen Zusätzen auch in dessen gedruckten Sermones dominicales super epistolas Pauli (t. II. *Hain* * 8370). Der Sermo heifst hier nicht ‚4. de festo trinitatis‘, sondern sermo in ‚Dominica in octavis penthecostes‘, ist aber tatsächlich eine Trinitätspredigt. Darin heifst es nach den auch oben stehenden Worten ‚elemosinas faciunt‘: ‚ymo fictam eorum missam in certis libris (Druck: liberis) per vanos homines compositam decantari faciunt‘. Auch im sermo 2. de trinitate beschäftigt sich Thomas mit diesem Aberglauben: ‚aut quis consiliarius eius fuit? ... Hoc est contra simplices qui putant deum habere vigintiquatuor seniores, quorum consilio regit mundum, nunc hos elevando, hos deiciendo, nunc faciendo hos mori, alios nasci, et quod quater in anno cum his disponat..‘

Volksglaube und die Meinungen des Klerus, der jenen teilte oder unterstützte, waren aber stärker als gelehrte Gutachten und gelegentliche Warnungen. Wie populär das Ansehen der 24 Ältesten war, geht auch daraus hervor, daſs Otto von Passau seine 24 sinnigen und innigen Betrachtungen den 24 Ältesten in den Mund legte.

Die Messe wurde daher auch ferner noch gefeiert; ja man stellte sogar in den sieben Notmessen statt der Messe ‚de prophetis' am Dienstag die Messe ‚von den 24 altheren' ein[1]. Sie findet sich in den Missalien fast aller deutschen Diözesen. Das Meſsformular ist nicht immer gleich. So hat ein Aldersbacher Missale aus dem Ende des 14. Jahrhunderts eine Messe mit dem Introitus ‚Venite benedicti patres'[2]. Verbreiteter war die Messe ‚Sapientiam sanctorum'[3] mit der Lektion ‚Ecce ego Iohannes vidi' aus Apok. 4 und dem Evangelium ‚Videns Iesus turbas' aus dem Commune martyrum. Die Kollekte lautet: ‚Deus qui ineffabili pietate tua prouidencia constituisti, ut uiginti quatuor seniores ante conspectum tue maiestatis fidelium offerunt supplicaciones, presta quesumus, ut qui eorum suffragia fideliter petimus, eorum intercessionibus de instantibus nostris angustiis eruamur.' In den Sequenzen, die sich auch für diese Messe finden, wird die Macht und Wirksamkeit der Seniores redselig geschildert[4].

Wenn auch die Verehrung der 24 Ältesten bis in die Karolingerzeit zurückreicht, so ist doch das Meſsformular viel jüngeren Datums.

---

[1] Vgl. unten den Abschnitt 9.

[2] Clm. 2873, Bl. 109'. Auch in der Kölner Diözese war die Messe mit dem gleichen Introitus im Gebrauch; s. *Schulting,* Bibliotheca III, 100.

[3] Clm. 3311, Bl. 276', i. J. 1450 geschrieben in dem Benediktinerstifte Attel. Im Deutschordens-Missale von 1519 hat die Messe den Introitus ‚Iusti epulentur'.

[4] In dem Lübecker Missale (Druck s. l. et a.) bei *Dreves* VIII, 94:

‚En electi stant perfecti	Ut adorent et exorent
Citharis et phialis,	Pro terrenis miseris,
Macerati, castigati	Ut admittat et acceptet
Toto corde inflammati	Tamquam gratum nostrum flatum
Caritatis iaculis.	Sacri adoraminis.'

Ähnlichen Inhaltes ist die Sequenz eines handschriftlichen Olmützer Missales bei *Dreves* VIII, 95:

‚Plenas odoramentorum	Laeti cuius maiestatem
Phialas, quae sunt iustorum	Contemplantur, hi primatem
Preces, habent, quas polorum	Plasmantem ver et aestatem
Deo semper indicant.	Et momenta praedicant.'

In den älteren Sakramentarien und Meſsbüchern findet es sich nicht. Erst im 15. Jahrhundert erscheint es in den letzteren. Nach einem Eintrag in einer Zwettler Handschrift[1] soll der berühmte John Peckham, Erzbischof von Canterbury (1279—1292), ein Schüler Bonaventuras, der Verfasser des Meſsformulares sein.

Ob man wie im Orient ein besonderes Fest der 24 Ältesten feierte, ist zweifelhaft. In Kalendarien findet es sich nicht vermerkt. Dagegen gab es ein vollständiges Officium, welches an manchen Orten, so in Lübeck, zu Ehren derselben gebetet wurde — vielleicht als Votivofficium an den Donnerstagen der Quatemberwochen[2].

Das Meſsformular enthält in seiner Fassung nichts, was Anstoſs erregen könnte, wenn man den Kultus der 24 Seniores überhaupt für statthaft halten wollte. Die maſsgebenden kirchlichen Stellen verhielten sich indessen ablehnend gegen denselben. Bei der Drucklegung der Missalien fiel darum die Messe zu den 24 Seniores der kritischen Sichtung zum Opfer. Man dürfte sie kaum in einem gedruckten Missale wiederfinden. Sie scheint aber doch noch im 16. Jahrhundert hie und da gelesen worden zu sein. Darauf deutet eine kürzere handschriftliche Notiz[3] aus dem 16. Jahrhundert hin, die sich eingehend mit dem Nachweise der Unerlaubtheit des Kultus der 24 Ältesten beschäftigt.

[1] Cod. 229 enthält die drei Orationen der Messe und die Bemerkung: ‚Frater Iohannes de Pysano archiepiscopus Cantuariensis fecit hoc officium de XXIV senioribus, quod debet celebrari feria quinta in quatuor temporibus cum quatuor luminibus et XXIV [elemosinis] pro quacunque tribulacione seu peticione.‘

[2] In einem Lübecker Brevier (Druck s. l. et a.) findet sich ein Reimofficium, welches *Dreves* mitteilt. Aus dem Hymnus ad Vesperas (XI, 241):

‚Quater senos collaudemus,
Mundas laudes praesentemus
Dulci ex praecordio,
Nostros iuges advocatos,
Thronis celsis coeli datos,
Praeregales proceres.‘

In primis Vesperis. Super psalmos (V, 80):

‚Gratuletur plebs fidelis,
Cuius extat spes in caelis,
Quatuor sex nunc seniorum
Festum agens praedecorum;
Pro hac stent ut ante thronum,
Postulantes dari donum
Sacri flatus, ut reatus
Omnis cedat et non laedat
Sacram hanc plebiculam.‘

[3] Im CVP. 9530, Bl. 61'.

Sechster Abschnitt.

Votivmessen gegen Krankheiten.

Je mangelhafter die öffentlichen Vorkehrungen zur Bekämpfung verheerender Epidemien und je dürftiger die ärztlichen Kenntnisse waren, um so inniger und lauter wandten sich die Menschen zu Gott und dessen Heiligen, wenn ansteckende Seuchen Stadt und Land entvölkerten. Als mächtiger Helfer gegen die Pest galt von alters her der hl. Sebastian. Sein Leib ruht zu Rom in der Kirche, die seinen Namen trägt. Papst Gregor der Grofse soll, als er an dem Altare des Heiligen zelebrierte, von einem Engel belehrt worden sein, dafs dieser Ort kraft der Verdienste des hl. Sebastian ein grofses Heiligtum sei, an welchem Vergebung der Sünden und ewiges Leben erlangt werden könne. Wer immer da betet und Hilfe sucht, wird Erhörung und Verzeihung finden, und wer an dem Altare die Messe liest oder lesen läfst, wird eine Seele aus dem Fegfeuer befreien. Die Fürbitte des Heiligen bewirkt sicher und unmittelbar die Befreiung von der Pest[1].

---

[1] Vgl. *Grisar,* Die römische Sebastiankirche und ihre Apostelgräber, in Römische Quartalschrift 1895 S. 409—461. Grisar publiziert ein 1521 von der Apostolischen Kammer ausgestelltes Dokument über die Privilegien und Ablässe dieser Kirche (S. 448 ff.). Nachdem zunächst die Befreiung von der Pest durch die Fürbitte des hl. Sebastian erwähnt worden, heifst es S. 451: ‚Imprimis igitur notandum est, quod ibi iacet corpus sancti Sebastiani videlicet in altari, quod est inferius. Ubi sanctus Gregorius papa celebrans angelum vidit, qui in missarum solemniis sibi deserviens dixit: „Hic est locus sacratissimus, in quo est vera promissio et omnium peccatorum remissio, splendor et lux perpetua ac sine fine laetitia, quas Christi martyr Sebastianus promeruit.“ Ita quod quicunque et quocunque tempore anni quispiam christifidelis causa devotionis et peregrinationis hanc ecclesiam visitaverit vel manus porrexerit adiutrices, dictam indulgentiam veraciter habebit, quae ab angelo est et a sancto Gregorio confirmata. . .‘ S. 453: ‚Narrat idem papa [Clemens VI.] in cronica romana se scriptum vidisse: „In loco isto est divina pro-

Nicht minder glorreich lautet die sonstige Tradition über die Macht des hl. Sebastian in Epidemien. Zur Zeit der Langobardenherrschaft wütete eine Pest in Italien, besonders in Rom und Pavia. Eine Offenbarung verkündete, daſs die Pest aufhören werde, wenn St. Sebastian einen Altar in Pavia erhalte. Das geschah, und die Pest hörte auf[1]. Daher wandte man sich in solchen Zeiten mit Vertrauen an den Heiligen[2] und lieſs Messen zu seiner Ehre lesen.

Die Messe ‚de s. Sebastiano contra pestilentiam' hat in einer Rheinauer Handschrift aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts folgenden Wortlaut[3]:

‚Introitus. Egregie martir dei Sebastiane, princeps et propagator sanctissimorum preceptorum, ecce nomen tuum in libro uite ascriptum est et memoriale tuum non derelinquetur in secula.

Psalmus. Benedicam Domino omni tempore, semper laus eius in ore meo.

Oracio. Omnipotens sempiterne deus, qui meritis et precibus beati Sebastiani martiris tui quondam generalem pestem ab hominibus mortiferam reuocasti: presta supplicibus tuis, ut qui pro consimili peste reuocanda ad ipsum tua confidencia confugimus[4], ipsius meritis et precibus ab ipsa peste et ab omni tribulacione liberemur.

Leccio. Beatus vir qui in sapiencia [Eccli 31]. *Require in communi de uno martire.*

Graduale. Sebastiane Christi athleta gloriose, qui pro Christo reliquisti terrene milicie principatum et suscepisti magnum supplicium, intercede pro nobis ad Dominum.

missio et peccatorum remissio et claritas perpetua meritis beati Sebastiani", et pie creditur quod in dicto altari quicunque celebraverit seu celebrare fecerit, liberabit animam a poenis purgatorii.'

[1] Legenda aurea c. 23, p. 113.

[2] Die oben S. 164 genannte Leipziger Handschrift CLC. 203 leitet auf Bl. 65 eine Oratio ad s. Sebastianum wie folgt ein: ‚Oratio s. Sebastiani contra pestem que debet dici ter in die cum tribus pater noster et aue Maria que habet uirtutem mirabilem.' Die wunderwirkende Formel lautet: ‚Signum ⊤ in quo filii dei sanati et liberati fuerunt a morbo et a morte subitanea † sanctus deus † sanctus fortis † sanctus immortalis.' CPlg. 161 enthält auf Bl. 108 ein von einer Hand des 14. Jahrhunderts geschriebenes Gebet zum hl. Sebastian, welches der Kollekte in der Messe gleicht. CAltov. 21 Pap. hat Bl. 159' eine ‚Collecta in speciali de s. Sebastiano', in welcher auch die Heiligen: Silvester, Martinus, Nicasius und Rochus als besondere Schutzheilige gegen die Pest angerufen werden.

[3] CRh. 11, Bl. 128. [4] Hs.: ‚confugiunt'.

℣. O Sebastiane Christi martir egregie, cuius meritis tota Lombardia fuit liberata, libera nos ab ipsa peste et a maligno hoste. Alleluia.

℣. O Sebastiane, milicie presidium, exaudi sero et mane uoces ad te clamancium.

Euangelium. Nisi granum frumenti [Joh. 12]. *Require in communi de uno martire.*

Offertorium. Martir egregie, decus milicie, athleta fidei, ora natum dei, ut auertat a nobis indignacionem suam. Martir suffragia effunde pia, ut epidimia non sit noxia in hac patria nec in alia. Per subsidia posce tua, audi talia tu preconia, hic prece pia dantur premia, miles eya, nobis. Alleluia.

Secreta. Subueniat nobis Domine tua miseracio et intercedente beato Sebastiano martire tuo ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis te mereamur protegente eripi et suis precibus a peste epidimie et ab omni tribulacione liberari.

Communio. Beatus es et bene tibi erit, egregie martir dei Sebastiane, quia cum sanctis gaudebis et cum angelis exultabis in eternum.

Complenda. Da quesumus Domine populo tuo salutem mentis et corporis, ut interuentu beati martiris tui Sebastiani bonis operibus inherendo tuo semper munere et suorum meritorum a peste epidimie et ab omni tribulacione mereamur defendi. Per.‘

Noch populärer als Pestpatron war in deutschen Landen der hl. Rochus. Er stammte aus der Gegend von Narbonne. Nach Verteilung seines Vermögens an Arme pilgerte er nach Italien, wo er durch das Zeichen des Kreuzes verschiedene Städte von Seuchen befreite. Heimgekehrt wurde er unter der Anklage von Verräterei in das Gefängnis geworfen, in welchem er nach fünf Jahren (1327) starb. Er soll vor seinem Tode Gott angefleht haben, dafs alle, die ihn anrufen, von der Pest befreit würden. Als Zeichen der Gewährung dieser Bitte soll man an seiner Seite eine Tafel gefunden haben mit folgender Inschrift: ‚Peste laborantes ad Rochi patrocinium confugientes contagionem illam truculentissimam euasuros singnifico.‘[1] Ähnliche Bitten und himmlische Gewährungen verzeichnet die Legende auch bei anderen Heiligen, so bei der hl. Margareta und Katharina[2]. In jenen von

[1] Legenda aurea c. 221, p. 933. [2] Ebd. c. 93 und 172, p. 402 und 794.

Seuchen oft heimgesuchten Zeiten verbreitete sich der Kult des hl. Rochus rasch in Frankreich, Deutschland und Italien. Viel trug dazu die Verehrung bei, welche dem Heiligen in Konstanz zur Zeit des Konzils gewidmet wurde.

Die Messe vom hl. Rochus trägt viel Individuelles an sich; man hört aus ihr den Angstschrei zu dem Helfer in der Not:

,Missa de s. Rocho confessore contra pestem et langworem epidimie[1].

Introitus. Congratulamini omnes in Domino diem beati Rochi commemorantes, in cuius commemoracione letatur ecclesia, plebs exultat et angeli dulcia dant melodia dicentes: Gloria tibi Domine, qui talem uirum in confessorem elegisti. Gloria. ℣. Beati immaculati in uia, qui ambulant in lege Domini.

Oremus. Deus qui es gloriosus in gloria sanctorum et cunctis ad eorum patrocinia confidentibus sue peticionis salutare[m] prestas effectum, concede plebi tue, ut intercedente beato Rocho confessore tuo, que in eius celebritate se deuota[m] exhibet, a langwore epydimie, quam in suo corpore pro tui nominis gloria passus est, sit liberata et tuo nomini semper sit deuota. Per.

Ad Timotheum. Carissime, memor esto [Dominum] Iesum Christum resurrexisse . . . [2 Tim. 2, 8 sqq.].

Graduale. Tibi pio sancto Rocho honor sit et gloria, et deprecantes apud celeste[2] nomen tuis precibus a morbo epydimie saluos redde et fac quesumus, beate confessor Christi, ut apud deum preces nostre non sint uacue, et nobis aeris temperiem concede, ut in fine tecum in celis congratulemur. Alleluia.

O beate confessor Roche, quam magna apud deum sunt merita tua, quibus credimus nos a morbo epydimie posse liberari, et aeris temperiem concede. Alleluia.

Ewangelium. Uigilate quia nescitis . . . [Matth. 24, 42 sqq.].

Offertorium. Te beatum Rochum Christi confessorem exoratum facimus et preces ad te patrem nostrum dirigimus, ut tua intercessione a langworibus epydimie saluemur et aeris temperie[3] pociamur.

[1] CBg. 36, Bl. 161. Geschrieben 1468. [2] Hs. hat: ,celestem'.
[3] Hs.: ,temperiem'.

Secreta. Parce nobis, Domine, et flagella ire tue, que peccata nostra merentur, precibus et meritis beatissimi confessoris tui Rochi a nobis misericorditer auerte. Per.

Prefacio. Eterne deus, qui inminentem Niniuitis interitum sola misericordia reuocasti, quibus ut propiciator[1] existeres oracione penitencia[m] prestitisti, et huic populo tuo ante conspectum glorie tue prostrato[2] orandi tribue potestatem[3], et quem desiderat presta liberacionis effectum, ut quos unigeniti tui precioso [sanguine] redemisti non paciaris misericordia tua mortalitatis interire supplicio. Per Christum Dominum nostrum, per quem.

Communio. Quam magnificum est nomen tuum, beate Roche, qui tuis intercessionibus multitudinem langwencium nosti sanare et nomen tuum gloriosum commemorantibus omnibus te propicium exhibere, ueni et salua nos a morbo epydimie et aeris temperiem nobis concede.

Complenda. Presta, quesumus omnipotens deus, ut qui celestia sacramenta percepimus, intercedente beato Rocho confessore tuo hoc contra omnia aduersa mundi muniamur et ab omni morbo ac peste et a subitanea morte liberemur. Per.

Post missam dicatur ewangelium Iohannis In principio erat.

Dicto ewangelio dicatur a sacerdote sequens versus:

Quiescat ira tua Domine et esto placabilis super nequiciam populi tui sicut iurasti per temetipsum. Sanctus deus, sanctus fortis, sanctus et inmortalis miserere nobis.

Oracio. Omnipotens et misericors deus, respice propicius super populum maiestati tue subiectum, et ne nos furor seuerus inueniat, dextera tue propiciacionis custodiat. Per.

Die Feierlichkeit und der Ernst der Votivmesse wird noch durch Gebete am Ende derselben erhöht. Ähnliche Schlufsgebete finden sich auch in anderen für die Zeit grofser Not bestimmten Messen. In derselben Handschrift steht noch[4] eine andere Reihe von Orationen für die Messe vom hl. Rochus. Die Kollekte ist der des hl. Sebastian nachgebildet, die Sekrete und Komplende enthalten nur allgemeine Wendungen.

---

[1] Hs. hat: ‚propinator‘. [2] Hs.: ‚prostratum‘.
[3] Hs.: ‚puritatem‘. [4] Bl. 163′, geschrieben 1494.

Ein lateinisches Gebetbuch des 15. Jahrhunderts[1], welches aus Westdeutschland stammt, empfiehlt neben einem Gebete zum hl. Christophorus besonders die Andacht zum hl. Rochus gegen epidemische Krankheiten. Die eigenartigen Gebete zu letzterem mögen noch folgen:

‚De sancto Rocho contra pestem antiphona:

Aue Roche sanctissime, nobili natus sanguine, crucis signaris stemmate sinistro tuo latere.

Roche peregre profectus, pestifere mortis tactus curauisti mirifice tangendo salutifere.

Uale Roche angelice, uoce citatus famine obtinuisti deifice a cunctis pestem pellere.

℣. Ora pro nobis beate Roche.

℟. Ut mereamur preseruari a peste mortifera.

Oracio. Deus qui beato Rocho per angelum tuum tabulam eidem afferentem promisisti, ut qui ipsum inuocauerit, a nullo pestis cruciatu lederetur, presta quesumus, ut qui eius memoriam agimus, meritis ipsius a mortifera peste corporis et anime liberemur. P. Ch.'

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde in Pestgefahr die missa ‚Recordare' immer allgemeiner als wirksame Hilfe angesehen. Man schrieb sie dem Papste Clemens VI. (1342—1352) zu. In der Tat hat Clemens VI. 1347 und 1348, als der schwarze Tod ganz Mitteleuropa verheerte und viele Städte entvölkerte, verschiedene Maſsnahmen getroffen, um die geistliche wie körperliche Pflege der Pestkranken zu empfehlen und zu fördern. Konrad von Megenberg, ein Zeuge jenes Jammers, sieht unter Abweisung abergläubischer und judenfeindlicher Meinungen als die Ursache der Pest Erdbeben an, infolge deren giftige Dünste über die Erde gekommen seien. ‚In dem êrsten jâr des grôzen ertpidems' — schreibt er[2] — ‚was der jâmer sô grôz, daz der pâbst Clemens der sehst ain new mess machte für den tôt, ob man got gevlêhen möht, daz er sich über daz volk er-

[1] CSt. H. B. Ascet. 177. Das Gebet zu St. Christophorus bittet Gott, ‚ut . . . eius meritis et precibus a subitanea morte, peste, fame, timore et miseria . . . liberemur'. Vgl. über Christophorus: *Franz Falk*, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520 (Köln 1890) S. 76.

[2] Das Buch der Natur S. 109 ff. Konrad starb am 14. April 1374. Über die groſse Pest vgl. *Lechner*, Das groſse Sterben in Deutschland in den Jahren 1348 bis 1351. Innsbruck 1884.

parmt. Diu mess huob sich an: recordare domine testamenti tui.‘ Demnach steht die Anordnung dieser Messe durch den Papst Clemens VI. aufser allem Zweifel.

Eine Messe ‚tempore quod absit mortalitatis‘ kennt schon das Sacramentarium Gelasianum. Darin stehen vier Reihen Kollekten, Sekreten und Postkommunionen dieser Messe; die erste Reihe hat dieselbe Kollekte und Sekrete — bis auf wenige Worte — wie die missa ‚Recordare‘[1]. Ein dem 10. Jahrhundert angehöriges St. Galler Sakramentar enthält eine ‚missa pro mortalitate‘, in deren Kollekte der hl. Michael um seine Hilfe angerufen wird[2]. Die Messe Clemens' VI. wird als ‚missa pro pestilencia uitanda‘, auch ‚contra mortem subitaneam‘ oder ‚pro morte hominum et pestilencia‘ bezeichnet und fehlt fast in keinem Missale des 15. Jahrhunderts. Das heutige Römische Missale bietet sie unter dem Namen ‚pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae‘, und zwar mit wesentlich gleichem Inhalt. Die mittelalterliche Messe gegen die Pestilenz hat aber noch Zwischengebete, welche nach dem Offertorium, noch vor den Oblationsgebeten verrichtet wurden. In der heutigen Messe stehen sie nicht mehr; sie fehlten auch damals in manchen Missalien.

Das Formular eines Fuldaer Pergamentmefsbuches lautet[3] im Introitus, in Lectio, Kollekte, Evangelium, Offertorium, Communio wie die heutige Messe ‚Recordare‘[4]. Im Graduale steht aber statt ‚Salvum me fac‘: ‚Congregabo populum in medio Ierusalem et ero illis in deum in ueritate et iusticia.‘ Nach dem Offertorium folgt die Anweisung:

‚*Item iam sacerdos dicat subscripta super populum flexis genibus et faciat populum orare et legat illud quod sequitur.*

A facie furoris tui deus conturbata est omnis terra.

Sed tu Domine miserere nobis, ne facias consummacionem.

℣. Conuerte nos deus salutaris noster.

℟. Et auerte iram tuam a nobis.

Pater noster. Gloria patri. Psalmus. Deus misereatur nostri *per totum*.

[1] Bei *Muratori* I, 712—714. [2] CSG. 338, p. 712.

[3] CFld. 102 (Ende des 15. Jahrhunderts), Bl. 162. Der Schreiber nennt sich Bl. 163: ‚Et sic est finis per me Ioannem Kraller de Campodonia anno dni MCCCCLXXXIIII vicesima quinta die mensis Aprilis. Laus deo.‘ Die Hs. stammt aus Weingarten. [4] In der Kölner Diözese hatte die Pestmesse den Introitus ‚Sanabo populum meum‘. Vgl. *Schulting* III, 69.

Antiph. Ne reminiscaris . . . peccatis meis.

Antiph. Media uita in morte sumus, quem querimus adiutorem nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris iuste irasceris. Sancte deus, sancte fortis, sancte misericors saluator, amare morti ne tradas nos. Kyrie eleison. Pater noster.

℣. Saluos fac seruos tuos.

℟. Deus meus sperantes in te.

Oracio. Deus qui nos in' tantis periculis constitutos . . . uincamus.

Sequitur. Acceptabile. *Post hec Secreta:*

Exaudi nos deus salutaris noster . . . [die Postcommunio der heutigen Messe].

Complenda. Subueniat quesumus . . . [die Secreta der heutigen Messe].

Hie und da wurde auch eine Sequenz gebetet, in welcher unter Berufung auf Erweise göttlicher Erbarmungen im Alten Testamente um Abwendung der Pest gefleht wird[1]. Am Schlusse wendet sich die Bitte auch an Maria:

‚Proles parcit, si peroras,
Mater ergo rumpe moras,
Posce tuum filium.

Aura foeda, rumpens pestis
Simul cadant, confer maestis
Salutis auxilium.‘

Die Stelle der Messe, an welcher die Zwischengebete verrichtet wurden, und der Umfang und Inhalt der letzteren sind nicht immer gleich. Sie wurden auch unmittelbar nach der Kommunion oder Ablution[2] oder erst nach dem letzten Segen gebetet[3]. Durch besondere Länge zeichnet sich das in einem Bamberger handschriftlichen Missale[4] stehende, nach dem Agnus Dei zu verrichtende Gebet aus. Nachdem die oben mitgeteilten Versikel ‚A facie‘ beendet sind, folgt das ‚Sub tuum praesidium‘ mit Versikeln und der Oration ‚Protege Domine fideles‘, woran sich folgende Gebete schliefsen:

‚Omnipotens clementissime deus, qui uite et mortis ordinariam habes potestatem, per intercessionem genitricis tue uirginis Marie

[1] Abgedruckt ist die Sequenz bei *Dreves* IX, 41 aus einer St. Emmeramer Handschrift (Clm. 14667) und einem Missale Praedicatorum. Venet. 1525. Andere Sequenzen aus französischen Missalien stehen bei *Dreves* X, 57. 58.

[2] CKrh. St. Georgen zu Villingen 59 (15. Jahrhundert), Bl. 242.

[3] CKrh. St. Peter prg. 20 (15. Jahrhundert. Vgl. *Ehrensberger* S. 62).

[4] CBg. 41, Bl. 305' (14. Jahrhundert).

huius pestilencie plagam miseratus a nobis amoue, ut in tua uiuentes pietate te fontem uite perhennis corde, ore et opere laudemus. Per.'

O beate Sebastiane, magna est fides tua, intercede pro nobis ad Dominum Iesum Christum, ut a peste siue morbo epydimie simus liberati.' [1]

Nach einigen Versikeln wird die Oration ,Deus qui nos in tantis periculis' und das ,Media vita' gebetet, woran sich endlich noch folgende Gebete schliefsen:

,Peccauimus cum patribus nostris. Iniuste egimus, iniquitatem fecimus. Domine non secundum peccata nostra facias nobis. Neque secundum iniquitates nostras retribuas nobis. Domine exaudi. Dominus uobiscum.

Oracio. Parce Domine, parce peccatis nostris, et quamuis incessabiliter delinquentibus continua debeatur pena, presta quesumus, ut, quod ad perpetuum meremur exicium, transeat ad correccionis auxilium. Per.'

Bemerkenswert ist an diesem Formular, dafs es für die Messe ,Recordare' als zweite Oration die oben mitgeteilte Kollekte aus der Sebastiansmesse und als dritte eine Oration de beata Virgine vorschreibt [2].

In manchen Gegenden [3] wurde am Schlusse der Messe nach einigen Versikeln folgende Oration gebetet:

,Iesu Nazarene respice tribulationes, quae circumdederunt nos undique, et deprecor te toto corde contrito et humili ac in spiritu humilitatis, ut exaudias me de tribulatione, propter quam te inuoco et ad te proclamo, α et ω, Iesu Christe, benedicte pater omnium credentium atque omnium creaturarum: ut sicut ueram carnem de

---

[1] Die Antiphon ist mit Noten versehen.

[2] Das aus Sagan stammende, dem 15. Jahrhundert angehörige handschriftliche Missale der Breslauer Dombibliothek kennt die Zwischengebete nicht; es schreibt neben Anweisungen über die Haltung der Teilnehmer und den Gebrauch von Kerzen nur vor: ,Et preuio fit cantus „Exaudi nos Domine" cum uersu „Peccauimus cum patribus", collecta de tribulatione, responsorium „Recordare Domine" uel „Emendemus". Et ante missam legatur letania cum processione. Sed „A peste et clade" debet triplicari flexis genibus.'

[3] So am Oberrhein: CKrh. St. Peter prg. 20 (Dominikanermissale, 15. Jahrhundert) und in der Diözese Utrecht: vgl. *Schulting* III, 69.

beata Maria suscepisti, ita ueraciter accipiamus, quod a te petimus. Amen.'

Über die Entstehung und Bedeutung dieser Messe sowie über die dabei zu beobachtenden Zeremonien findet sich in vielen Missalien ein längerer, in der Hauptsache gleichlautender Vermerk. Da derselbe in französischen[1] wie in deutschen und italienischen Missalien fast gleichlautend vorkommt, darf man seinen Ursprung dem wesentlichen Inhalte nach wohl in die Zeit der Anordnung der Messe und in die Nähe der Kurie von Avignon setzen.

In einer Frankfurter, dem 14. Jahrhundert angehörigen Handschrift hat der Vermerk folgende Form[2]:

,Anno Domini MCCCXLVIII instituit Domnus papa Clemens VI in collegio cardinalium missam audiendam seu celebrandam ad mortalitatem euitandam concedens omnibus huiusmodi missam dicentibus siue audientibus LX dierum indulgencias adiungens et iniungens, quatinus huiusmodi missam audientes singuli singulas candelas infra missam in manibus tenerent ardentes, huiusmodi eciam missam continuarent quinque diebus immediate sequentibus, et deus sua misericordia omnes celebrantes et audientes a morte subitanea liberare dignaretur, quod et ipse largitor misericordie et miseracionum donare dignatus est in Auenione et aliis locis, cuius nomen benedictum in secula seculorum. Amen.'

In dem Berichte über den Anlafs zur Anordnung der Messe durch Papst Clemens VI. und über die plötzliche glückliche Wendung, welche infolge derselben in Avignon und Umgegend eintrat[3], stimmen alle Vermerke überein. Dieselben enthalten auch meist die Vorschrift, die Messe fünfmal zu hören und eine brennende Kerze zu tragen; aber in der Zahl der Ablafstage zeigen sich Differenzen: bald ist es ein Ablafs von 60, bald 261, bald 260, bald 240 Tagen, bald ,240 dies uenialium et 40 dies criminalium'[4].

---

[1] Siehe *Thiers* II, 450. Hinzuzufügen ist noch das 1519 bei Wolfgang Hopylius gedruckte Dominikanermissale Bl. 41 des besonders foliierten Commune sanctorum.

[2] CFrk. 71, Bl. 474.

[3] CFld. 102, Bl. 162: ,Et illud probatum est in partibus Anglie et Francie iuxta curiam Romanam.'

[4] Vgl. CFrk. 71, Bl. 474; CFld. 102, Bl. 162; CKs. 98 Fol.; CFl. 385, Bl. 309.

Eine besondere, sonst nicht überlieferte Vorschrift für die Pestmesse enthält das gedruckte Cisterciensermissale vom Jahre 1487[1]. Dieselbe lautet: ‚Sciendum vero est, quod post illos quinque dies, in quibus dicitur predicta missa, dicuntur misse de nativitate Domini per tres dies sequentes cum prefacione et Communicantes et teneantur candele accense ut supra.‘ Die Weihnachtsmessen galten nämlich als besonders wirksam[2].

Mit der Pestmesse war oft eine feierliche Prozession, ein Bittgang, verbunden, welcher in der ersten offiziellen Agende der Diözese Speier vom Jahre 1512 folgendermaßen beschrieben wird[3].

‚Quandoquidem‘ — heißt es in der Einleitung — ‚dominus Clemens papa VI omnibus et singulis missam contra pestem audientibus et candelas ardentes in manibus habentibus ac per totam missam genua flectentibus concessit ducentos sexaginta indulgentiarum dies, ideoque consueuerunt quedam ecclesie quinque missas per quinque continuos dies decantare et singulis missis processionem premittere in hunc modum.‘ Die Teilnehmer tragen brennende Kerzen in den Händen; die Responsorien und Gebete mahnen zur Buße; sie sind dem Officium vom Aschermittwoch entnommen; andere Gebete wenden sich an die heiligste Dreieinigkeit, an die heilige Jungfrau, an die Patrone der Pfarrkirche. Die Prozession geht zu mehreren Kirchen; bei der Rückkehr zur Hauptkirche wird die Antiphon ‚Media vita‘ gesungen. Auch eine Predigt soll vor der Prozession gehalten werden, um das Volk zur Andacht zu stimmen.

Mit nicht geringerem feierlichen Ernste wurden die Pestmessen auch anderwärts abgehalten. Im Jahre 1460 nach Weihnacht brach in Braunschweig eine ungewöhnlich schlimme Epidemie aus, welcher zumeist Männer, aber nur wenige Frauen und noch weniger Kinder zum Opfer fielen. Darum wurde die Abhaltung der Pestmesse an Quadragesima angeordnet. In Braunschweig geschah dies folgendermaßen: ‚Alle standen mit entblößten Füßen und hielten brennende Kerzen in den Händen während der Messe, die an drei Tagen gelesen wurde; man fastete drei Tage und am vierten Tage bei Wasser und Brot. Darum erbarmte sich der Herr gnädiglich und erhörte in

---

[1] Inkunabel des Cistercienserstiftes Hohenfurt; vgl. auch *Weale* p. 233.
[2] Siehe unten Abschnitt 8. [3] Bl. 124.

Barmherzigkeit das Volk, und sofort hörte diese Züchtigung im Volke auf.' [1]

Bei einer in Unterfranken in der Nähe von Amorbach — wohl um Miltenburg — im 15. Jahrhundert herrschenden Pest übersandte ein Freund einem Pfarrer ein Gebet, von welchem er große und rasche Wirkungen erhoffte [2]:

'Contra pestilenciam deuota oracio dicenda sepcies in die secundum septem horas canonicas; et presbiteri et orantes horas canonicas dicant singulis horis.

Regina celi letare alleluia etc. *per totum.*

Ora pro nobis deum, mater gracie, mater misericordie, tu nos miserando nunc respice, pestem remoue, natum placatum exhibe, presta ut possimus hic uiuere, semper collaudare te. Alleluia [3].

℣. Ego sum resurreccio et uita. Alleluia.

℟. Qui credit in me, eciamsi mortuus fuerit, uiuet. Alleluia.

Collecta. Omnipotens clementissime deus, qui uite et mortis' etc. [4]

Das Gebet soll nach der Mitteilung des Freundes von einem berühmten Doktor zu Erfurt namens Gottschalk stammen [5]. Dieser Gottschalk war ohne Zweifel der Theologe Gottschalk Gresemunt von Meschede, welcher bis zu seinem 1484 erfolgten Tode in Erfurt lehrte und daselbst eine sehr angesehene Stellung einnahm. Er war 1437, 1445 und 1456 Rektor [6]. Trithemius rühmt seine Gelehrsamkeit, seinen Wandel und zählt mehrere Schriften, Quaestiones und Sermones auf [7]. Auch in Erfurt forderte wahrscheinlich die Pest, welche 1460 Braunschweig heimsuchte, viele Opfer. Damals mag der hoch-

---

[1] Chronic. s. Aegidii ad a. 1460 bei *Leibnitz,* Scriptores Brunswicens. III, 597.

[2] CFrk. 95, Bl. 101.

[3] Für diese Prosa gibt der Freund die Anweisung: 'Et prosa sit cantanda, si necesse fuerit, secundum melodiam „Alle[luia] domine" uidelicet „mater gracie, mater misericordie" ut supra.'

[4] Wie oben S. 185.

[5] CFrk. 95, Bl. 101: 'a quodam solemni doctore, qui erat lux mundi, qui adhuc estimatur uiuere Erfordie, Gotschalkus nomine.'

[6] *Weißenborn* I, 170. 205. 255. Gottschalk war 1437 noch in der artistischen Fakultät und baccal. theol. formatus; 1445 war er sacr. script. professor und Kanonikus bei St. Maria in Erfurt, 1456 Dekanus an dieser Kirche. Vgl. auch *Landmann* S. 71.

[7] De scriptt. eccl. Bl. 151'.

angesehene fromme Magister das Gebet abgefafst haben, welches weite Verbreitung fand. Die Pest in Unterfranken wird wohl auch in die sechziger Jahre des 15. Jahrhunderts zu setzen sein.

Der besorgte Freund begnügt sich aber mit dem Gebete nicht: er gibt auch Ratschläge und Verhaltungsmafsregeln[1] und ermahnt besonders, sich nicht hoffnungsloser Furcht hinzugeben, sondern mutig zu bleiben und auf Gott zu vertrauen. Es sei wenig geholfen, wenn der Ort abgesperrt und der Zutritt verwehrt werde; denn Mauern und Türme helfen gegen die Epidemie nicht: Gott allein vermag zu schützen. Die Furcht und Angst, die bei dem Mangel an Gottvertrauen die Menschen befällt, sind aber vor allem gefährlich. Denn ist ein Glied des Körpers angesteckt, so treibt die Angst das dort erkrankte Blut zum Herzen und vom Herzen aus wird dann das ganze Blut vergiftet. Bleibt der Erkrankte aber mutig, so kann er genesen, wenn das erkrankte Glied dem Herzen nicht nahe liegt. Daher soll man vor allem den Mut bewahren, und diesen zu erhalten und zu beleben sei Pflicht der Geistlichen.

Nach einem legendenhaften Berichte[2] wurde Kaiser Heinrich der Heilige bei seinem Besuche in Monte Cassino in wunderbarer

[1] Die Ratschläge lauten wörtlich: ‚Que si uidebitur expedire, iuuenes instruantur per hunc modum super notatum, quia iacula que preuidentur minus feriunt. Nam ad aures patenter deuolutum est mihi, quod timor et tremor uenerunt super uos et precipue filios uestros et filias, ita ut nec incole oppidi Amorbach, ut fertur, ad uestrum admittantur oppidum, estimantes uos fore tutos ex murorum et turrium ambitu. Credite michi in hiis et in aliis experto: In superis habitat, qui pugnat, contra cuius potenciam nec ferreus murus obstare poterit. Sed quid plura garriam? Confidite in Domino et agite confidenter, firmantes subditos, ut fortes sint in prelio, quod nunquam aliquis poterit declinare eciam quantumcunque potentum, ne nimium (Hs.: nimius) casum in nonnullis faciat, presertim in infectis morbo epidimie; possibile enim est infectum in aliqua parte corporis non posse mori propter distanciam a corde. Sed in timore, quo corpus concutitur, sangwis omnium membrorum naturaliter habet recursum ad suum fontem sc. cor. Et sic sangwis membri infecti in huiusmodi concursu poterit cor et alium sangwinem inficere et per consequens hominem posse mori etc. Igitur animandi sunt homines subditi per uos tamquam uexilliferum et primicerium: Quodsi aliquis infici contingat, ne subito nimio pauore terreatur; sed confidat se posse euadere per dei graciam, cum experiencia doceat non omnes infectos huiusmodi morbo mori, et fiduciam habeat se esse de numero talium euadencium. Ut quid timidi estis modice fidei. Cum salute ualete semper per v. s. Sifridus.‘

[2] *Adalberti* Vita Heinrici II. c. 23. 24; M. G. SS. IV, 805; Acta SS. 14. Iulii III, 728.

Weise durch den hl. Benedikt von seinem Steinleiden befreit. Darum rief man in dieser Krankheit die Hilfe dieses Heiligen an. Im Hennegau erfreute sich der dem 13. Jahrhundert angehörige heilige Rekluse Drogo[1] eines grofsen Rufes als Helfer in solchen Leiden. Am häufigsten wurde aber in Deutschland und Frankreich in diesen Fällen der hl. Liborius angerufen[2]. Zu Ehren desselben wurde, um seine Hilfe zu erlangen, eine Messe gelesen. Das Officium ‚de s. Liborio contra calculum‘ ist die missa ‚Statuit‘ aus dem Commune confessorum pontificum mit folgender Kollekte[3]:

‚Deus qui beatum Liborium pontificem singulari priuilegio in medendis harenarum et calculi passionibus ad salutem fidelium decorasti: concede propicius, ut ipsius meritis et intercessione ab eisdem malis eruamur et ad gaudia eterna peruenire ualeamus.‘[4]

Am Ausgange des Mittelalters kam eine Messe ‚de beato Iob contra morbum gallicum‘ in Gebrauch. Als Introitus war gewählt: ‚Miserere mei Domine quoniam . . . invocantibus te‘ (Ps. 85, 3—5). Die Kollekte lautet: ‚Deus in te sperantium fortitudo, adesto propitius intercedente beato Iob cum omnibus sanctis tuis invocationibus nostris: ut sicut ei post ulceris pessimi variorumque flagellorum pressuras duplicia pro omnibus amissis reddidisti, ita nobis misericordiam tuam largiter impertiaris.‘ Die Epistel ist aus Job 2 (Factum est cum quadam die . . . labiis suis), das Evangelium aus Luk. 16, 1 ff. (Homo quidam erat dives); die Secreta und die Complenda wiederholen unter Hinweis auf Job die Bitte um Genesung[5]. Ohne den Zusatz ‚contra morbum gallicum‘ hat eine St. Galler Handschrift[6] eine ‚missa de beato Iob‘ mit dem Introitus ‚Os iusti‘ und der Kollekte ‚Adesto‘ aus dem Commune confessorum.

Aus dem alten Burgunderreiche kam nach Frankreich und Deutschland schon im frühen Mittelalter die Verehrung des heiligen Königs Sigismund und die Anrufung desselben gegen Fieber.

---

[1] Acta SS. 16. April. II, 441. [2] Acta SS. 23. Iulii V, 400 sq.
[3] CBg. 41 (14. Jahrhundert), Bl. 301.
[4] Eine ähnliche Oration steht in Acta SS. a. a. O. p. 401.
[5] Passauer Missale von 1509 Bl. 260; das Passauer Missale von 1514 (Nürnberg, Gutknecht) hat auf Bl. 336′ und das Salzburger Missale von 1506 (Winterberger, Wien) auf Bl. 258 dieselbe Messe. Über diese Missalien vgl. *Weale* p. 121. 122. 177.
[6] CSG. 932, p. 540 (15. Jahrhundert).

Sigismund war seinem arianischen Vater Gundobald im Jahre 517 als König der Burgundionen gefolgt. Er hatte schon vorher den katholischen Glauben angenommen und bekundete sein warmes Interesse am katholischen Kultus durch die äufsere und innere Renovation des Klosters des hl. Mauritius, jenes Führers der Märtyrer der thebaischen Legion, welche bei Agaunum (St. Maurice in Wallis) den Tod erlitten hatten[1].

Die Lage des Königs war nicht beneidenswert: die arianisch gebliebenen Burgundionen murrten, und die fränkischen Nachbarn — obwohl seit Chlodwig katholisch — erwarteten ungeduldig den Augenblick, der sie zur Eroberung der burgundischen Lande führen sollte. Diese schwierige Lage verschlimmerte der König noch durch zwei verhängnisvolle Taten. Der Finanzminister des Königs[2], namens Stephanus, ging mit der eigenen Schwägerin eine unerlaubte Ehe ein; da die Mahnungen des Bischofs nichts fruchteten, wurde er aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Synode von Epaon (517) wiederholte die alten kanonischen Bestimmungen gegen die incestuosen Ehen[3]. Der König nahm aber Partei für Stephanus und liefs die Bischöfe, besonders den Bischof Apollinaris von Valence, seinen Zorn fühlen. Indessen hielten die Bischöfe treu zusammen, verliefsen ihre Sitze und zogen sich in die unmittelbare Nähe von Lyon, an einen Ort, der ‚Sardinia‘[4] genannt wird, zurück. Daselbst hielten sie eine neue Synode[5], in welcher sie unter Aufrechthaltung der Beschlüsse von Epaon sich verpflichteten,

---

[1] Biographische Notizen bieten: *Gregor von Tours* in der Historia Francorum l. III, 5 und 6 (*M.* LXXI, 245) und De gloria martyrum c. 75 (ebd. p. 771); ferner *Marius Aventicensis* in seinem Chronicon (bei *M.* LXXII, 796); die Vita Sigismundi in den Acta SS. Maii I, 86. 87; die Passio s. Sigismundi regis, von *Krusch* herausgegeben in M. G. SS. rer. Merowing. II, 329—340, sowie die Vita s. Apollinaris Valentiae ad Rhodanum episcopi bei *Martène*, Veter. script. collectio VI, 774 sqq. Die politischen und kirchlichen Verhältnisse behandelt *Jahn*, Geschichte der Burgundionen II (Halle 1874), 40 und 298 ff. Als Heiliger wird Sigismund geschildert von Fr. *Sigismond* (*Berody*, Kapuziner in St. Maurice), Histoire de glorieux saint Sigismond, roi de Bourgogne, Lion 1666, und neuerdings von *Rameau*, Histoire de s. Sigismond, Genève 1877.

[2] Vita s. Apollinaris a. a. O. p. 779: ‚Stephanus, qui super omnem dominationem fisci principatum gerebat.‘

[3] *Hefele* II², 680 ff. *Jahn* a. a. O. S. 43 ff.

[4] *Rameau* a. a. O. p. 108 nennt den Ort Savigny.

[5] Synode von Lyon, s. *Hefele* II², 687.

so lange zurückgezogen in ihren Klöstern zu leben, bis der König den Frieden wiederherstelle. Im übrigen kamen sie dem Könige entgegen, indem sie die Exkommunikation seines Finanzministers dahin milderten, daſs der letztere mit seiner Frau bis zu dem Gebete nach dem Evangelium dem Gottesdienste beiwohnen dürfe. Es war dies eine Konzession des Kirchenrechtes an die germanischen Gewohnheiten. Bischof Avitus von Vienne und Apollinaris, die leibliche Brüder waren, wohnten dieser Synode nicht bei. Der letztere lebte fern von Valence in Zurückgezogenheit. Wie es scheint, lieſs der König gegen ihn seinen Zorn am schlimmsten aus.

Eine Krankheit, die in diesen Tagen des Zwistes den König befiel, führte endlich den Frieden herbei. Sigismund wurde von einem heftigen Fieber befallen. Die Königin eilte zu dem als Wundertäter berühmten Bischof Apollinaris und bat ihn, zum Könige zu kommen und denselben zu heilen. Apollinaris weigerte sich, lieſs sich aber endlich herbei, der Königin seinen Habit (cuculla) mitzugeben. Mit diesem bedeckte sie den König, und das Fieber wich. Sigismund eilte zu dem von ihm verfolgten Bischof, und der Friede wurde wiederhergestellt[1].

Schlimmer und verhängnisvoller war das Verbrechen, welches Sigismund an seinem Sohne aus erster Ehe, Sigerich, beging. Aufgestachelt von seiner zweiten Gemahlin, die sich von ihrem Stiefsohne beleidigt fühlte, lieſs er ihn ermorden. Das war im Jahre 522. Der König erkannte nach der Tat die Gröſse seines Frevels. Ihn zu büſsen, zog er sich eine Zeitlang in das Kloster des hl. Mauritius zu Agaunum zurück[2].

[1] Vita s. Apollinaris a. a. O. p. 780: ‚Cumque rex ille virum illum apostolicum nec videre vellet, sed magis iniurias praetendere studeret, qui est meritorum rectissimorum iudex et immensae virtutis laudabilis, celerem ultionem demonstrans, contigit, ut ipse rex illico ita vim febrium incurreret, ut potius funebris quam vitalis esse videretur. Tunc regina ipsius fide accensa alacri festinatione pervenit ad locum ubi beatissimus pontifex praesidebat et avida devotione petebat, ut intercessione ipsius domni eius incolumitatis donum reciperet. Sed vir Dei abdicata mundanae elationis efferentia, eundi famulatum omnimodis denegavit; magisque regina illa lacrimis pedes eius rigans poscebat vel cucullam eius sibi praestari, quam super regem sternere deberet. Victus precibus cessit; quae cum tribuente Deo supra virum suum fiduciali constantia fuisset expansa, statim effugata infestatione febrium, vel si qua alia impugnatio videbatur, prosperitatis munus emeruit.‘

[2] Den Mord berichten *Gregor von Tours* a. a. O., die Vita der Acta Sanct. a. a. O. und *Marius Aventic.*; die Passio s. Sigismundi, welche dem 8. Jahrhundert angehören soll, weiſs von dem Frevel nichts.

Ein Jahr später fielen die Franken in Burgund ein. Das burgundische Heer wurde völlig geschlagen; der König flüchtete mit seiner Gemahlin und seinen zwei Söhnen aus zweiter Ehe in dasselbe Kloster, in welchem er eben den Frevel, den er an Sigerich begangen, gebüfst hatte. Im Kloster und in dessen bergiger Umgebung hielt er sich einige Zeit verborgen. Verräterische Burgundionen lieferten ihn aber den Franken aus. Er wurde mit seiner Gemahlin und seinen Söhnen Gisilad und Gundobad gefangen fortgeschleppt, zunächst bei Orleans gefangen gehalten, und als sein Bruder Gudomar zum König ausgerufen wurde und die Franken wiederum nach Burgund zogen, auf Befehl des Frankenkönigs Chlodomer trotz der Warnungen des Bischofs Avitus von Vienne ermordet und in einen Brunnen geworfen[1].

Drei Jahre später wurden die Leichen erhoben und bei St. Mauritius in Agaunum beigesetzt. Die Passio erzählt nach dem Berichte über die Beisetzung, dafs am Grabe des Königs Fieberkranke und an sonstigen Gebrechen Leidende ‚durch die Fürsprache des Märtyrers' Genesung erlangten. Dasselbe berichtet schon viel früher Gregor von Tours. Dieser zweifelt nicht daran, dafs Sigismund ‚in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen sei'; das beweisen, meint er, die Tatsachen: ‚denn wenn jetzt Fieberkranke ihm zu Ehren andächtig Messen hören und für seine Ruhe Gott das Opfer darbringen, hört der Schüttelfrost auf, das Fieber schwindet und den Kranken wird die frühere Gesundheit wiedergegeben'[2]. Die spätere Passio s. Sigismundi ergeht sich in reichlicheren Worten über die Wunder des Königs und deutet zugleich an, dafs auch seine Genossen im Tode Wunder wirken[3].

---

[1] Über den Ort der Ermordung äufsern sich die Quellen unsicher; vgl. *Jahn* II, 310.

[2] De gloria martyr. c. 75, p. 771: ‚. . . quem (Sigismundum) in consortium sanctorum ascitum ipsa res quae geritur manifestat: nam si nunc frigoritici in eius honore missas devote celebrant eiusque pro requie Deo offerunt oblationem, statim compressis tremoribus, restinctis febribus, sanitati pristinae restaurantur.'

[3] A. a. O. p. 339: ‚In quo loco tantas virtutes Domini misericordia praestare dignatur, ut quisquis quartanum typum invasus fideliter sanctorum cineribus fuerit advolutus, statim integra sanitate recepta, revertatur incolumis; seu etiam et reliquae infirmitates, quae genus humanum invadere solent, assidue per Domini misericordiam, intercedentibus sanctis martyribus ad pristinam redeunt sanitatem.'

Agaunum und seine Märtyrer waren aber schon längst berühmt, ehe König Sigismund und dessen Angehörige dort bestattet wurden. Denn der hl. Mauritius wirkte mit seinen Gefährten, den agaunensischen Märtyrern, Wunder an Besessenen und Kranken, die ihre Zuflucht zu ihnen nahmen. Der hl. Bischof Eucherius von Lyon († zwischen 450 und 455) berichtet in seiner ‚Passio Agaunensium martyrum'[1] von der wunderbaren Heilung einer paralytischen Frau und fügt hinzu: ‚Im übrigen wirkt die Kraft Gottes dort täglich durch seine Heiligen, sei es dafs die Dämonen vertrieben, sei es dafs Krankheiten geheilt werden.'

Der Glanz und der Ruhm der agaunensischen Märtyrer verklärten auch das Grab des unter traurigen Verhältnissen ums Leben gekommenen Königs der Burgunder. Er büfste seine Blutschuld mit dem eigenen Blute. Dieses tragische Geschick und die Reue, die er schon bei Lebzeiten an dem Grabe der Märtyrer von Agaunum gezeigt hatte, übten eine versöhnende Kraft aus. Man vergafs über beiden das todeswürdige Verbrechen und verehrte den unglücklichen König als Heiligen und Märtyrer. Dafs zu dem tragischen Ende des Königs vielleicht der Verrat einiger arianisch gebliebenen Burgunder beigetragen hat, erscheint nicht unmöglich. Die Quellen geben freilich keinen Anhalt dafür, dafs Sigismund seines katholischen Glaubens wegen verraten wurde; aber die Legende mag das hinzugefügt haben. Das beweist die Contestatio der gallikanischen Messe, in welcher gerühmt wird, dafs Sigismund im Glauben befestigt worden sei. Endlich hatten die Mönche von St. Maurice allen Grund, das Andenken des Königs, ihres Wohltäters, in Ehren zu halten. In ihrem Kloster entstand auch sein Kult, in ihrer Kirche wirkte er, wie St. Mauritius mit seinen Gefährten, Wunder und besonders Wunder an Fieberkranken.

Warum gerade die Fieberkranken des Heiligen Fürbitte anriefen, erklärt der Vorfall, den die Vita s. Apollinaris erzählt, zur Genüge. König Sigismund wurde durch das Gewand des hl. Apollinaris wunderbar vom Fieber geheilt; seine Fürbitte wird sich — so dachte das gläubige Volk — in Fiebern, deren Gefahren und Leiden er selbst

[1] PV. XXXI, 1, p. 172: ‚Ceterum satis multa sunt, quae vel in purgatione daemonum vel in reliquis curationibus quotidie illic per sanctos suos domini virtus operatur.'

gekannt hat, besonders wirksam erweisen. Denn gern rief das Volk die Heiligen in jenen Nöten an, aus welchen letztere selbst einst durch Gottes mächtige Hand befreit wurden. Der hl. Odilia, der Helferin der Blinden, wurde als Kind durch ein Wunder das Augenlicht geschenkt. Der Kult des Heiligen verbreitete sich von Burgund und Frankreich aus schon im frühen Mittelalter nach Deutschland und Italien. Sein Name kommt in einer Reichenauer Litanei bereits in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts vor[1]. Der hl. Sigismund ist Patron des Bistums Freising[2]. Zu seinem im dortigen Dome befindlichen Altare pilgern noch heute Wallfahrer aus weiter Ferne. Ein in der Domsakristei hängendes wertvolles Tafelbild aus dem Jahre 1497 erzählt in vielen Feldern mit reizender Naivetät seine Legende[3]. Kaiser Karl IV. brachte 1365 das Haupt des Heiligen nach Prag, und so gewann auch unter den Slaven die Verehrung des heiligen Königs grofse Verbreitung[4].

Gregor von Tours († 594) spricht schon von ‚missae in eius honore celebratae', ohne über die Form derselben weiteres zu bemerken. In dem Sacramentarium Gallicanum vetus aber steht ein Formular der missa s. Sigismundi[5]. Es ist leider nicht vollständig; nur die Epistel 1 Joh. 2, 15. 16 (Nolite diligere mundum . . . superbia vitae), das Evangelium Matth. 4, 23. 24 (Et circuibat Iesus . . . et curavit eos), Kollekte, Sekrete und Contestatio (Präfation) werden mitgeteilt. Die Kollekte und Sekrete lauten:

> ‚Omnipotentem Dominum, qui per apostolos et martyres suos diversa sanitatum dona largitur, fratres dilectissimi, deprecemur, ut huic servo suo illi, qui typi quartani vexatione fatigatur, fidelis famuli sui Sigismundi precibus clementer occurrat, et dum nobis illius facit[6] merita, isti conferat medicinam.'
>
> ‚Inclina Domine pias preces[7] ad desideria supplicantium, et quae devoto corde poscimus, benignus admitte, ut servo tuo illi,

---

[1] CKrh. Augiens. Prg. 254, Bl. 212.

[2] Er steht im Kal. Frising. schon im 10. Jahrhundert. Siehe *Lechner* S. 13.

[3] Nach freundlichen Mitteilungen des Herrn Professor *Schlecht* in Freising.

[4] Über den Kult s. Acta SS. Maii I, 89; *Rameau* a. a. O. p. 124ss.; *Jahn* II, 319ff.

[5] Bei *Muratori* II, 882. 883; auch bei *M.* LXXII, 523.

[6] Richtig: ‚patefacit'.

[7] Richtig: ‚aures'.

qui typi quartani vexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi precibus clementer occurras: nobis illius patefacias merita, praesenti aegroto conferas medicinam.‘

In der Contestatio wird das Martyrium des Heiligen gefeiert; einige Wendungen aber verraten, daſs man sich doch auch noch an seine schlimmen Vergehen erinnerte, als die Contestatio abgefaſst wurde. Die letztere folgt im ganzen Wortlaute:

‚Vere dignum et iustum est, omnipotens deus, nomen tuum laudare, cuius maiestatem tuam[1] tanto magis obnoxii sumus, quantum illi pro suscepta nostri corporis humilitate debemus, exemplum nobis relinquens[2], ut sequamini vestigia eius, qui peccatum non fecit nec dolus inventus est in ore eius. Quis in hoc mundo ita poterit sequi, ut nec dolus in ore nec peccatum eius inveniatur in opere? Sed in patientia, quae[3] deus amat, maiestas divina commendat. Nunc ergo dono maiestatis tuae cognoscimus reliquias esse homini pacifico[4]. Tu ergo Domine deus noster, qui inter bellorum tumultus, non examinatione persecutoris, electo tuo Sigismundo triumphum martyrii contulisti, tu dispensando pauperibus pulsanti aperire dignatus es, secutus gratiam, consecutus misericordiam, ut post mortem ostendas in virtute, quem ante mortem firmasti in fide. Tua enim dona sunt, Domine, ut in nomine electi tui Sigismundi per communionem corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi filii tui a famulo tuo illo tempestatis frigora, febrium ardorem repellas et ad sanitatem pristinam revocare digneris. Praesta quem trinitate laudant‘ etc.

Der eigentümliche Eingang der Contestatio entspricht dem Nachruhme des Königs Sigismund als Büſser und Märtyrer. Daher der Hinweis auf den einzig Gerechten und das Bekenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit; anderseits verkündet sie, daſs der nun als Märtyrer Verherrlichte Gnade und Erbarmung gefunden habe und nach seinem Tode durch Gottes Gnade Wunder wirke. Gerühmt wird des Königs Festigkeit im Glauben. Eine ähnliche Heiligen-Contestatio findet sich im Sacramentarium nicht; es mag auch kaum einen

[1] Für ‚maiestati‘. [2] Für ‚relinquenti‘. [3] Für ‚quam‘.
[4] Ps. 36, 37.

Heiligen gegeben haben, dessen Leben und Nachruhm Kontraste zeigen wie die des Königs Sigismund.

Mit den burgundischen Klöstern, in welchen der Kult des heiligen Sigismund begann, besonders mit Luxeuil (Luxovium), stand St. Gallen durch seinen Stifter in inniger Verbindung. Von Burgund kam der Kult des Heiligen in die Stiftung des hl. Gallus und nach dem Süden Deutschlands. In St. Galler Handschriften finden sich denn auch vollständige Formulare der missa s. Sigismundi.

Die dem 10. Jahrhundert angehörige St. Galler Pergamenthandschrift 339 enthält eine solche Messe unter dem Titel: ‚Missa in commemoratione s. Sigismundi regis pro febricitante'[1]:

‚Introitus. Respice in me et miserere mei, Domine, quoniam unicus et pauper sum ego, uide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea deus meus. Psalmus. Ad te Domine leuaui animam meam.

Collecta. Inclina Domine pias aures tuas ad desideria supplicantium, et quod deuoto corde poscimus benignus admitte, ut huic famulo tuo, qui typhi cottidiani, biduani, terciani, quadrianiue, aut qualibet reliquarum febrium uexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi regis precibus clementer occurras, ut dum nobis illius patefacis merita, presenti egroto conferas medicinam. P. D.'[2]

Die zweite Kollekte ist darum bemerkenswert, weil sie die Namen der socii[3] des Königs Sigismund enthält. Sie lautet:

---

[1] Vgl. *Scherrer* S. 119. Die missa steht p. 500 als Zusatz zu dem Sacramentarium s. Gregorii.

[2] Vgl. oben S. 196 f. die Secreta des Sacramentarium Gallicanum.

[3] Die Passio s. Sigismundi regis erwähnt als Genossen des Todes nur die Gemahlin des Königs und seine Söhne Gisiladus und Gundobadus. Wurden noch andere mit dem Gefolge des Königs mitgemordet, so werden sie wohl nicht griechische und lateinische Namen getragen haben, wie die Märtyrer, deren die Kollekte als socii regis gedenkt. Wie konnte man aber diese Namen dem des hl. Sigismund hinzufügen? Sollten sie nicht vielleicht den Märtyrern aus der thebaischen Legion angehören? Die Passio Agaunensium martyrum nennt nur die heiligen Mauritius, Exuperius, Candidus und Victor. Es könnten sich aber traditionell noch andere Namen erhalten haben. Durch Mifsverständnis könnten dieselben dann in die Kollekte de s. Sigismundo gekommen sein. Die Namen selbst lassen sich als Märtyrernamen belegen, aber nicht als Namen der socii Sigismundi nachweisen. — Der acht Genossen — abgesehen von den zwei Söhnen und der Gemahlin — wird auch in späteren Officien des hl. Sigismund gedacht. So in dem Hymnus ad Vesperas s. Sigismundi des Freisinger Breviers aus dem 15. Jahrhundert (*Dreves* IV, 234):

‚Omnipotens et misericors deus, qui subuenis in periculis laborantibus, qui temperas flagella dum uerberas, inclina benignas aures tuas ad nostras humillimas preces, ut hunc famulum tuum N., qui cottidiani uel biduani, tercianiue uel quartani typhi fatigatione uexatur, sancti martyris tui Sigismundi regis et sociorum eius Domnini, Basilini, Petri, Pyrri, Pyrrini, Restituti, Basilii, Desiderii, fidelium tuorum precibus ab omni ardore febrium liberare digneris, ut dum nobis illorum patefacis merita, presenti egroto conferas medicinam. P.'

Als Epistel ist passend Jak. 5, 13—16 (Tristatur aliquis . . . ut salvemini) und als Evangelium die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Luk. 4, 38ff.) gewählt.

Graduale. Miserere mihi deus. ℣. Conturbata sunt. Allel. Redemptionem.

Offertorium. Domine conuertere et eripe animam meam, saluum me fac propter misericordiam tuam.

Die erste Sekrete ist ein Bittgebet für die Seelenruhe des Königs Sigismund:

‚Propitiare Domine supplicationibus nostris pro anima et spiritu famuli tui Sigismundi regis, pro qua tibi offerimus sacrificium laudis, ut eam sanctorum tuorum consortio sociare digneris.'

Es wird darin mit dürren Worten gesagt, daſs das heilige Opfer für den König dargebracht werde, damit Gott ihn in die Gemeinschaft der Heiligen aufnehme. So sicher und allgemein, wie Gregor von Tours es darstellt, war die Überzeugung von der himmlischen Glorie des Königs Sigismund demnach nicht. Es bestanden Zweifel in Erinnerung an seine Vergehen, die auch in der Contestatio des gallikanischen Sakramentars wiederklingt. So erscheint denn der König noch lange in der Liturgie in seiner Doppelgestalt, als büſsende Seele und als glorreicher Märtyrer, wie denn auch Gregor von Tours fast mit demselben Federstrich von seiner Verherrlichung und von den Opfern spricht, die für seine Seelenruhe dargebracht werden[1].

‚Divina scripta testantur, — Quod quidam viri pii — Cum ipso martyrizantur, — Octo eius socii. . . .'

[1] *Muratori* (II, 881) erinnert bei Erwähnung der oben angezogenen Stelle aus Gregor von Tours daran, daſs nach dem mozarabischen Missale das heilige Opfer

Als wirksam fürbittenden Heiligen führt den König wiederum die zweite Sekrete ein:

> ‚Offerimus tibi Domine munera et uota in honore electi tui Sigismundi regis pro presenti egroto, qui cottidiano, biduano, terciano, uel quartano typho laborat, ut ab eo omnes febrium ardores repelli iubeas et tuo semper in omnibus muniatur auxilio.'

In der Präfation kommt keiner der Gedanken des Einganges

---

dargebracht wird ‚pro spiritibus pausantium', unter welchen auch Hilarius, Athanasius, Martinus, Ambrosius namentlich angeführt werden. Nachdem nämlich der Priester gesprochen: ‚Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum: gloriose s. Marie Virginis . . . Petri, Pauli . . .' und der Chorus geantwortet: ‚Et omnium martyrum', hebt der Priester wieder an: ‚Nunc [i. e. commemorationem facientes] pro spiritibus pausantium Hilarii, Athanasii' etc., und der Chor erwidert: ‚Et omnium pausantium' (*M.* LXXXV, 114). Zweifellos galten Ambrosius und Athanasius als Heilige; denn das mozarabische Missale enthält (*M.* LXXXV, 734. 739) Messen zu ihren Ehren. Wenn diese und andere Heilige hier unter den pausantes (Verstorbenen) aufgeführt werden, so mufs das freilich befremden. Es erklärt sich aber dadurch, dafs die confessores erst später in die Diptychen, in welchen zuerst nur die Märtyrer standen, eingeschoben wurden. Sie wurden an erster Stelle unter den pausantes genannt, unmittelbar hinter den martyres (vgl. *Probst,* Die abendländische Messe S. 416). Solche sonderbare Verschiebungen kamen wohl auch sonst vor. Ein Sakramentar der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 9432) aus dem 10. Jahrhundert führt im Memento mortuorum den Papst Gregor und alle antistites Romani an und bittet um deren Seelenruhe, obwohl Gregor und viele andere antistites Romani als Heilige verehrt wurden (*Ebner* S. 422). Papst Innocenz III. wurde von dem Erzbischof von Lyon befragt, warum die Sekrete in der Missa b. Leonis, welche in älteren Handschriften lautet: ‚Annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio', in neueren Sakramentarien in folgende Fassung: ‚Annue . . . ut intercessione b. Leonis haec nobis prosit oblatio' verändert worden sei. Der Papst rechtfertigte (1212) diese Änderung mit der Bemerkung, dafs es unstatthaft sei, für die Heiligen zu beten, da wir vielmehr ihrer Gebete bedürfen. Übrigens stellt der Papst noch den Gedanken zur Erwägung, dafs die erstere Form auch den Wunsch ausdrücke: der Heiligen Ruhm möge immer mehr wachsen (c. 6 X. de celebr. miss. [III, 41]). Die Messe in natali s. Leonis Papae (et Martyris, 28. Juni) hat in dem Sacramentarium Gregorianum in der Tat jene Sekrete (*Muratori* II, 100), deren Fassung eine Ausnahme bildet. Sie ist um so auffallender, als es sich um einen Papst und Märtyrer handelt. Man ist darum zu der Annahme versucht, dafs ein Versehen des Abschreibers der Stammhandschrift vorliegt, welches sich in viele Abschriften fortgepflanzt hat. Die Sekrete der Sigismundsmesse bietet aber eine so eigentümliche Fassung, dafs man weder mit der päpstlichen Deutung noch mit dem Erklärungsversuche Muratoris auskommen kann. Man wird nicht nachweisen können, dafs in Sekreten für die Seelenruhe anderer Heiligen, zu deren Ehren die Messe gefeiert wird, in einer Form gebetet wurde, wie das hier geschieht.

der Contestatio des gallikanischen Sakramentars zum Ausdruck. Der Festpassus lautet:

,. . . quia per sanctos tuos diuersa sanitatum dona largiri dignatus es, ideo intentis precibus deprecamur, ut presenti famulo tuo, qui cottidiani, biduani, terciani aut quartani typhi vexatione fatigatur, intercessio fidelis famuli tui sancti Sigismundi regis et martyris ac sociorum eius (folgen die Namen wie in der Kollekte) clementer succurrat, et ad sanitatem pristinam reuocare digneris. . .'

,Ad communionem. Redime me deus Israel ex omnibus.

[Complenda.] Domine sancte pater omnipotens, eterne deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro sacrosanctum filii tui Domini nostri Iesu Christi corpus et sanguinem tam corporis quam anime sit salus.

Alia. Presta quesumus Domine deus noster, ut quicunque sub conspectu nominis famuli tui Sigismundi communicationem corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi sumpserit, ad sanitatem pristinam reuocetur.'

Die auch aus dem 10. Jahrhundert stammende St. Galler Handschrift 338[1] bietet in dem ,Liber sacramentorum' nur die Kollekte (Inclina), die Sekrete (Offerimus), die Präfation, in welcher die ersten Worte vom Cod. 339 etwas abweichen (quia per beatos apostolos tuos . . .), und die zwei Komplenden; sie unterläfst jede Erwähnung der socii des Königs. Die eigentümliche Sekrete ,Propitiare' der Handschrift 339 fehlt ebenfalls, wie denn aus keiner Wendung jene doppelte Auffassung von dem Könige hervorgeht. Die Messe wird hier ,missa Sigismundi regis pro febre' genannt.

In dem ,Liber sacramentorum', welchen die ebenfalls aus dem 10. Jahrhundert stammende St. Galler Pergamenthandschrift 340 enthält[2], steht auf Seite 716 eine ,missa pro febricitantibus', deren drei Gebete hier folgen mögen:

,[Collecta.] Deus refugium infirmorum salusque merentium, exaudi propitius preces nostras, et sicut socrum Petri febricitantem sanasti, ita famulum tuum N. ex uapore febrium releuare digneris.

Secreta. Haec hostia Domine tue maiestati oblata famuli tui mundet delicta et a languoris cruciatibus liberum esse concedat.

---

[1] p. 749; s. *Scherrer* S. 118.

[2] *Scherrer* S. 119. Dieselbe Messe steht im CSG. 341, p. 555.

Ad commun. Sumentes Domine tue oblationis mysterium deprecamur, ut famulus tuus intercessione omnium sanctorum tuorum, a uexatione corporis liberatus, in ecclesia tua referat gratiarum actiones.'

Unmittelbar daran (Seite 717) schliefst sich die ,missa in commemoratione sancti Sigismundi regis pro eo qui febricitatur'. Dieselbe ist aus den Messen der St. Galler Handschriften 338 und 339 so kombiniert, dafs sie die Gebete beider wiedergibt, die socii regis erwähnt und auch die Sekrete ,Propitiare' aus 339 bringt. Auch die Handschrift 341[1] hat diese kombinierte Messe. Aus den Gebeten zur Kommunion geht hervor, dafs der Fieberkranke, für welchen die Messe gelesen wurde, die heilige Kommunion empfing.

Eine einfachere Form bietet die ,missa sancti Sigismundi pro febribus', welche eine aus St. Alban in Mainz stammende, jetzt der Wiener Hofbibliothek angehörige Pergamenthandschrift[2] aus dem 10. Jahrhundert enthält. Sie hat den Introitus ,Sapientiam sanctorum', die Lectio ,Reddet deus mercedem laborum' (Sap. 10, 17), das Evangelium ,Surgens Iesus de synagoga' (Luk. 4, 38) und folgende Gebete als Kollekte, Sekrete und Complenda:

,Omnipotens sempiterne deus, qui per sanctos apostolos, martyres omnesque sanctos tuos diuersa sanitatum dona largiris, te suppliciter deprecamur, ut seruo tuo N. qui febris uexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi precibus clementer succurras, ut dum nobis illius patefacis merita, isti conferas medicinam.

Inclina Domine patefactis piis precibus ad desideria supplicantium, et que deuotione poscimus benignus admitte, ut huic seruo tuo N. qui febris uexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi precibus clementer succurras, ut dum nobis illius patefacis merita, presenti aegroto conferas medicinam.

Presta quaesumus Domine deus noster, ut per ea que sub conspectu nominis tui famulus tuus N. [beati] Sigismundi precibus communicatione corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi [sumpserit] ad sanitatem pristinam reuocetur.'

Die späteren Missalien lassen in den Orationen ebenfalls sowohl die Terminologie der febres quartanae etc. wie auch die Benennung

---

[1] p. 556. [2] CVP. 1888, Bl. 67. 67'.

der socii regis Sigismundi weg. Meist haben sie die vereinfachten Orationen: ‚Domine deus omnipotens qui per beatos apostolos‘ etc., ‚Offerimus tibi munera et uota‘ und ‚Presta . . ., ut perceptis salutaribus sacramentis famulus tuus N. beati Sigismundi precibus ad pristinam reuocetur sanitatem‘. Stilistische Verschiedenheiten kommen in den Orationen allerdings vielfach vor. Von handschriftlichen Missalien nenne ich ein Weingartener Missale aus dem 12. Jahrhundert, welches heute der Landesbibliothek in Fulda[1] angehört, ein Passauer[2] und ein Kremsmünsterer[3] aus dem 14., ein Atteler (Bayern)[4] aus dem 15. Jahrhundert. Von Drucken mögen das Passauer Missale von 1509[5] und das Deutschordensmissale von 1519[6] erwähnt werden. Auch Schulting[7] hat eine missa s. Sigismundi notiert, und Ebner[8] führt mehrere aus handschriftlichen Missalien Italiens an.

Der Messe vom hl. Sigismund waren in vielen deutschen Missalien Prosen eingefügt, in welchen das Leben und der Tod des Königs in legendarischer Verherrlichung geschildert wird, wie dies auch in den Hymnen des Officiums und in Reimofficien geschieht[9]. In einer der Prosen wird die Wunderkraft des Heiligen also gerühmt[10]:

‚Signa produnt, translatatur,
Febris, pestis effugatur,
Morbus quilibet curatur
Pro virtute fidei.‘

---

[1] CFld. 6 Fol. [2] CFl. 391, Bl. 133′. [3] CKrf. 28, Bl. 208.
[4] Clm. 3311, Bl. 281. [5] Bl. 355.
[6] Mit dem Introitus ‚Protexisti‘ und der von anderen Formularen abweichenden Kollekte: ‚Deus qui b. S. regem utroque diademate temporali sc. et eterno cum desiderata corona martyrii honorare dignatus es et eius reliquias ex profundo gurgite ad celebrandum fidelibus revelasti, tribue quaesumus, ut qui eius merita veneramur, ipsius intercessionibus ab omnibus semper protegamur adversis.‘ Das ermländische Missale des Bischofs *Lukas Watzelrode* (Strafsburg 1497) enthält eine missa pro febricitantibus, deren Kollekte den hl. Sigismund gegen die drei- und viertägigen und täglichen Fieber anruft. Diese Notizen verdanke ich Herrn Subregens Dr. *Kolberg* in Braunsberg. Vgl. auch *Weale* p. 256. 217.
[7] Bibliotheca III, 77. [8] S. 44. 102.
[9] Die Prosen bei *Dreves* VIII, 211. 212; die Hymnen ebd. IV, 234; die Reimofficien ebd. XXVIII, 187. 199.
[10] Ebd. VIII, 211.

Siebenter Abschnitt.

Votivmessen in besonderen Anliegen.

Es charakterisiert die unruhigen und gewalttätigen Zeiten des frühen Mittelalters, dafs sich in den Sakramentarien so viele Gebete gegen Feinde, Unterdrücker und ungerechte Vorgesetzte finden. In der Tat waren Kirchen und Klöster fast überall den Gewalttaten Habsüchtiger ausgesetzt und, da sie sich meist nicht selbst mit Wehr und Waffen genügend schützen konnten, auf das stete Gebet um Hilfe gegen ihre Feinde angewiesen. Das Gelasianum enthält bereits eine missa ‚contra iudices male agentes', die wahrscheinlich schon fränkischen Ursprungs ist[1]. Die erste Reihe der Gebete ist den unter Nr. 10 der orationes diversae im heutigen Missale aufgenommenen orationes ‚contra persecutores ecclesiae' fast gleich, in der zweiten wird ohne Bezugnahme auf die iudices im allgemeinen Gottes Hilfe erbeten. Kräftiger und ängstlicher zugleich lauten später die Gebete der Messe, welche sich unter den Bezeichnungen ‚contra iudices iniquos' oder ‚contra infestationem tyrannicam' oder ‚contra invasores' oft findet: ‚Exaudi quaesumus Domine ecclesiam tuam non solum paganorum percussionibus attritam, sed etiam christianorum prauitatibus afflictam, et concede propitius, ut qui terrenae recusant subdi potestati, dexterae tue maiestatis citius subiciantur correcti.'[2] ‚Deus pater orphanorum, uindex quoque uiduarum, lacrimas ecclesie tue miseratus intende eamque tua misericorditer eripiat maiestas, quam nulla defendit potestas.'[3]

---

[1] *Muratori* I, 732.

[2] CSG. 340, p. 653 (10. Jahrhundert) unter der Rubrik ‚contra infestationem tyrannicam'. Dieselbe Oration findet sich mit kleinen Varianten unter der Rubrik ‚contra iudices male agentes' in dem CKrh. 1001 Augiens. Prg. Bl. 164 aus dem 12. Jahrhundert und anderwärts.

[3] In dem eben bezeichneten CKrh. 1001.

,Concede quesumus omnipotens et mitissime deus, ut qui personas ecclesiasticas et res ecclesiarum dissipant et diripiendo inuadunt, nisi celeri satisfactione corrigantur, te permittente a terra citius deleantur.'[1] Das Evangelium dieser Messe war passend aus Luk. 18, 1—8 entnommen, wo von einem iudex die Rede ist, der weder Gott noch Menschen fürchtet[2].

In diese Kategorie von Messen, welche durch die Gefahren für Recht und Besitz veranlafst waren, gehört die vom 9. bis zum 11. Jahrhundert vorkommende Messe ,contra episcopos male agentes' oder schlechtweg ,contra malos episcopos'[3]. Sie findet sich nur in klösterlichen liturgischen Büchern, und zwar nicht in den Sakramentarien, sondern nur in den Lektionarien[4]. Daher sind keine Kollekten, Sekreten und Komplenden für diese Messe überliefert. Das Evangelium der Messe steht bei Matth. 7, 12—14 (Omnia quaecunque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis) und die Lectio, wie Schulting vermerkt[5], bei Ezechiel 34, 2 ff. (Vae pastoribus, qui pascebant se ipsos). Zwiste zwischen Bischöfen und Klöstern waren leider nicht selten; namentlich verzeichnet die Geschichte von St. Gallen und Reichenau schlimme Fehden und Vergewaltigungen, unter deren Drucke die Entstehung und Feier solcher Messen begreiflich ist.

In Zeiten der Not, in Gefahren, welche innere Fehden und äufsere Feinde über Land und Leute brachten, wurden von alters her die Messen pro tribulatione, in contentione und tempore belli gelesen, für welche schon das Gelasianum Formulare bot. Daneben wurden aber auch bei öffentlichen Drangsalen besondere Mefsformulare gebraucht, wie die Pestmesse, und besondere Andachtsübungen vorgeschrieben. In der Diözese Mainz betete man nach der Anordnung einer Synode vom Jahre 1261[6] zur Abwendung der Tatarengefahr und zur Herbeiführung des Friedens nach dem Offertorium und vor dem Kanon den Psalm 78 (Deus, venerunt gentes), Pater noster und die Kollekte ,Deus a quo sancta desideria'. Dabei mufsten Klerus und Volk sich zu Boden werfen, nachdem dem Volke in der Muttersprache zugerufen worden:

---

[1] CKs. 113 prg. Fol. (Missale des 14. Jahrhunderts).
[2] CSG. 52 (9. Jahrhundert). Clm. 6831, Bl. 177' u. a.
[3] So Clm. 17011 (10. Jahrhundert). [4] CSG. 52; Clm. 6831. 6832. 17011.
[5] Bibliotheca III, 96.
[6] *Hefele* V², 175. *Hartzheim* III, 611.

,Tuet Bufse!' Eine Salzburger Synode, welche im Jahre 1281 gehalten wurde, bestimmte, dafs nach dem dritten ,Agnus Dei' der 3. Psalm (Domine, quid multiplicati sunt) samt Pater noster kniend gebetet werde, damit Gott die Verfolger der Kirche demütige[1].

Zur Herbeiführung des Friedens in Kirche und Staat, welche beide unter der geheimen und offenen Rebellion der Häretiker litten, ordnete Papst Johannes XXII. im Jahre 1327 Gebete an, welche nach dem Pater noster der Messe überall gebetet werden sollen, nämlich den Psalm 121, Kyrie eleison samt Versikeln und zwei Orationen, welche aus der Messe contra persecutores entnommen waren. Er verlieh dafür zugleich einen Ablafs von 20 Tagen[2].

Diese Andachten um Abwendung von augenblicklichen Nöten erhielten je nach der Neigung der Leiter der Kirchen und Klöster eigentümliche Formen. Eine Admonter Handschrift aus dem Ende des 15. Jahrhunderts teilt eine solche Andacht ,ex ordine pontificali' mit[3]. Sie wurde gegen bestimmte Feinde gehalten, welche räuberische Einfälle in die Besitztümer des Klosters machten. Die Form der Andacht ist äufserst feierlich. Alles wird aufgeboten, um den Ernst der Lage und die Gröfse des Frevels der Friedensbrecher zum Ausdruck zu bringen. Die Kinder werfen sich vor dem Altare auf den Fufsboden, der Klerus im Chore nimmt dieselbe Stellung ein, und nun beginnt der fungierende Priester den ,clamor', d. h. die Anklage gegen die Feinde und die Bitte um deren Demütigung. Dann erhebt unter dem Psalmengesange und dem Geläute der Glocken das Volk seine Stimme, um mitzuklagen und mitzubeten. Die Gebete enden mit der Kollekte contra persecutores. Die Andacht lautet in der Handschrift wie folgt:

,*Hic est ordo qualiter fiat clamor in tribulacione. Finita dominica oratione ad missam subsequenter dicat sacerdos:* Pax Domini sit semper uobiscum. *Respondet chorus:* Et cum spiritu tuo, *et non dicitur* Agnus dei. *Sed solito more fit commixtio corporis et sanguinis Domini, et postquam commixta sunt omnia, ibunt*[4] *infantes ante altare et*

---

[1] *Hefele* V², 217. *Hartzheim* III, 656.
[2] Cap. unic. X. de celebr. missae (III, 11).
[3] CAdm. 86 Prg., Bl. 72'—74.
[4] Hs.: ,uiuunt'.

herent pauimento et clerus prosternatur in choro, nisi in dominico die. Tunc sacerdos cum dyaconibus et subdyaconibus flexis genibus ante altare incipit clamorem hunc:

In spiritu humilitatis et animo contrito ante sanctum altare tuum et sacratissimum corpus et sanguinem tuum Domine Iesu redemptor mundi accedimus et de peccatis nostris, pro quibus iuste affligimur, culpabiles coram te reddimur. Ad te Domine Iesu uenimus, ad te suppliciter clamamus, quia uiri iniqui et superbi suisque uiribus confisi N. et eorum complices super nos insurgunt, terras sanctuarii tui nobis commissi inuadunt, pauperes tuos dolore, fame, nuditate, captiuitate afficiunt. Quapropter sicut scis Domine mystica in uirtute tua fac eos recognoscere, prout tibi placet, sua mala facta et libera nos in misericordia tua. Ne despicias nos Domine clamantes ad te in affliccione, sed propter gloriam nominis tui et misericordiam, qui locum istum fundasti et in honorem sancte dei genitricis Marie et sancti Blasii sublimasti, uisita nos in pace et erue nos a presenti angustia. Qui vivis.

Deinde clerus in choro et presbiter cum ministris [dicant] hos psalmos: Ad Dominum cum tri[bularer] *cum* Gloria patri. Leuaui oculos meos. Ad te leuaui. *Quamdiu dicunt hos psalmos et omnia subsequencia, tamdiu sonant campane et populus conclamat. Postea dicatur istud:*

℟. Aspice Domine de sede *cum versu. Deinde* Kyrie eleyson. Pater noster, *Preces:*

Exurge Domine adiuua nos. Ostende nobis Domine misericordiam tuam. Fiat pax in uirtute tua. Domine exaudi. Dominus uobiscum. Esto nobis Domine turris fort.

Oracio. Ecclesie tue quesumus Domine preces placatus[1].

Et sic missa peragatur.'

Nachdem es einmal unter dem Vorgange der höchsten kirchlichen Autorität üblich geworden war, den Gang der Messe durch besondere Gebete zu unterbrechen, verlegte man mit Vorliebe und in der Hoffnung auf zuverlässigere Wirkung die Gebete um Frieden oder gegen die Pest u. a. in die Opferhandlung. Man sang nach der Wandlung die Antiphonen ‚pro pace' und ‚contra mortalitatem', was die

[1] Kollekte aus der Messe contra persecutores.

Kölner Synode vom Jahre 1536 als eine Ungehörigkeit rügt: Man solle nach der Wandlung stillschweigend und kniend des Todes des Herrn gedenken und jene Gesänge, wie die Antiphon ,Da pacem' und ,Media vita', erst nach der Messe singen und dabei auch die Gesänge zur Mutter Gottes nicht vergessen[1]. Das Notkersche ,Media vita' galt als ein besonders kräftiges Gebet in Drangsal und Not. Man verband es darum gern mit der Messe pro pace. Am Schlusse des Formulars dieser Messe wird in einem Hildesheimer Missale[2] bemerkt: ,Nota eciam quod in officio pro pace ut supra quando contra hostes procedendum est.' Demgemäfs beginnt nach dem ,Agnus Dei' der Chor den Gesang ,Media vita' cum veniis[3]. Der Priester kniet vor dem Altare nieder, betet den Psalm ,Exurgat', Kyrie eleison, Versikel und folgende drei Orationen:

,Populi tui quesumus propiciare peccatis et tocius hostilitatis a nobis auerte terrores, ut sancti nominis tui secura libertas in tua deuocione semper exultet et tibi famulatu subdito continuo deseruiat.

Elide quesumus Domine cunctorum aduersariorum nostrorum superbiam et in uirtute dextere tue hostium prosterne contumaciam.

Fidelem populum tuum quesumus Domine muniat diuina defensio, ut tibi pio semper deuotus affatu et ab infestis liberetur inimicis et secura tibi [pace] deseruiat.'

Dann wird die Missa pro pace fortgesetzt.

Als die deutschen Heere gegen die Hussiten zogen, wurde in den Kirchen der deutschen Lande die ,missa contra Hussitas' gelesen. Diese Messe findet sich in den Missalien Süd- und Westdeutschlands, die vor dem Jahre 1420 geschrieben sind, als Nachtrag, in späteren unter den Votivmessen eingetragen. Das nachfolgende Formular ist einem Weihenstephaner Missale aus dem 15. Jahrhundert entnommen[4]:

,Missa contra Hussitas.

Introitus. Esto mihi in deum . . . enutries me [Ps. 30, 3—4].

[Collecta.] Omnipotens et misericors deus, qui consolacione Thobie senioris angelum tuum filio suo peregrinacionis sue fidelem

---

[1] C. 14; *Hartzheim* VI, 255. Ähnliches verordnen die Synoden von Augsburg (1548) und Trier (1549); ebd. 369. 600.

[2] CHlm. 35, Bl. 177'. [3] Venia = Kniebeugung.

[4] Clm. 21582, Bl. 265.

comitem deputare uoluisti, maiestatem tuam suppliciter exoramus, quatenus eundem sanctum angelum mittere digneris cum tuis fidelibus ad exterminandum christiane religionis perfidos turbatores, ut tua defensione muniti, gloriosam contra ipsos uictoriam pro exaltacione catholice fidei ualeant obtinere. Per.

Leccio lib. Machab. [I, 4, 30—33]. In diebus illis uidens Iudas contra se fortem Lysie exercitum . . . . nomen sanctum tuum.

Graduale. Angelis suis. — ℣. Letatus sum . . .

Euangelium Luce [18, 1—8]. I. i. t. dicebat Iesus . . . quoniam oportet semper orare . . . uindictam illorum.

Offertorium. Perfice gressus.

Secreta. Presentis sacrificii oblacione placatus, clementissime pater, armis tue potencie protegere digneris famulos tuos, qui contra hereticam prauitatem arma orthodoxe tue fidei susceperunt.

Communio. Amen dico uobis quicquid orantes . . .

Complenda. Sumpsimus Domine redempcionis nostre pignus eternum misericordiam tuam humiliter deprecantes, ut sua uirtute hereticorum potenciam conterat, quatenus propugnatorum tuorum brachio deuicti ad sanctam matrem catholicam et apostolicam ecclesiam et ad ueritatis tue redeant unitatem.'

Die ,Missa contra Turcas', welche seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in Deutschland zelebriert wurde, hatte den Introitus ,Salus populi'; die Orationen waren meist dieselben wie in der missa contra paganos des heutigen Missale; indessen kommen auch Formulare in anderer Fassung vor. Eines derselben steht in einer Münchener Handschrift [1] unter der Rubrik: ,Missa ad postulandum diuinum suffragium contra inminentem rabiem perfidorum Turcarum'. Das Formular soll die Genehmigung des Papstes Paul II. 1470 gefunden haben, der auch einen Ablafs von 300 Tagen für die Messe verlieh. Es verdient wegen seiner Eigenartigkeit mitgeteilt zu werden:

,Introitus. Saluator noster aspice deus et respice in fidem ecclesie tue neque despicias uoces fidelium tuorum, qui colunt nomen sanctum tuum, ne unquam dominentur barbare naciones. Exurge Christe et esto in adiutorium meum.

[1] Clm. 12262 (15. Jahrhundert), Bl. 209.

Psalmus. Exurgat deus et dissipentur inimici eius, qui nos persequuntur, a facie crucis Christi. Gloria. Sicut.

Kyrie.

Oracio. Ecclesie quesumus Domine oraciones intende atque hostilem inimicorum potenciam dextera tue maiestatis prosterne.

[Lectio 2 Ad Corinth. 1, 3—14.]

Graduale. Domine refugium factus es nobis . . .

Prosa. Christi sponsa et decora[1],
funde preces et exora,
sancta dei ecclesia.

Saluatorem deprecare,
ut te uelit liberare
a Turcarum rabie.

Congregati sunt potentes
terras meas inuadentes
in furore et gladio.

Euangelium [Matth. 28, 16—20].

Offertorium. Congregate sunt gentes in multitudine, ut dimicent contra nos, Domine deus, ad te sunt oculi nostri ne pereamus, tu scis, quid cogitant in nos, et quomodo poterimus resistere ante potenciam illorum, nisi tu adiuues nos, sed tu Domine extende brachium tuum et libera animas nostras.

Secreta. Omnipotens sempiterne deus, qui ex habundancia celestis potencie omnibus mundi regnis dominaris omniumque potencium colla solus[2] domas et principum, exaudi obsecraciones sancte ecclesie tue et presta, ut sicut in filii tui Domini nostri Iesu Christi passione a dyabolica potestate redempti sumus, ita eius auxilio et proteccione ab inminente infidelium[3] rabie liberemur. Qui.

Communio. Domine rex omnipotens, in dicione tua cuncta sunt posita et non est qui tue possit resistere uoluntati, libera nos propter nomen tuum Domine creator celi et terre, respice in humilitatem nostram.

Complenda. Parce, Domine, parce populo christiano, et quem precioso sanguine et corporis tui communione participem effecisti

[1] Diese Prosa steht auch mit dem Anfange ‚Sponsa Christi et decora‘ in dem Deutschordensmissale (Hagenau 1519).

[2] Hs.: ‚solum‘. [3] Hs.: ‚fidelium‘.

contra adversaria inimicorum omnium tua semper proteccione tuearis.'[1]

In der Diözese Regensburg war gegen die Türkennot ein anderes Meſsformular vorgeschrieben mit dem Introitus ,Reminiscere' und dem Evangelium aus der Messe vom Quatembermittwoch in der Fasten und mit Orationen, welche für die Christen die Hilfe Gottes zur Vernichtung der Feinde, die auf ihre wilde Kraft vertrauen (,ut gentes paganorum, qui in sua ferocitate confidunt, dextera tuae potentiae conterantur'), erflehen. Nach dem Pater noster wurde der Psalm ,Laetatus sum' mit den Versikeln und der Oration pro pace gesungen und nach der Messe das ,Media vita' mit den Versikeln und der Kollekte ,Parce, Domine, parce peccatis'[2].

In einer Zeit, in welcher von einem öffentlichen Sicherheitsdienste nicht die Rede sein konnte, wandte sich das Volk auch bei den durch Diebstähle herbeigeführten Schäden an den allwissenden Gott um Hilfe. Man bediente sich freilich auch vieler abergläubischen Mittel und Formeln, um den Dieb dingfest zu machen; als besonders wirksam wurde aber für diesen Zweck die Messe angesehen. Der Gebrauch, die Ergreifung des Diebes und die Herbeischaffung der gestohlenen Sachen in Votivmessen zu erflehen, wird schon im 10. Jahrhundert bezeugt. Ein St. Galler Sakramentar aus dieser Zeit bietet bereits ein Formular der Messe ,super eum qui furtum fecit'. Dasselbe lautet[3]:

,A[ntiphona]. De necessitatibus meis eripe me Domine, uide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea.

℣. Ad te Domine leuaui.

[Oratio.] Omnipotens sempiterne deus, qui omnia occulta prenoscis, exaudi orationem meam, et fac furem reuerti cum re quam fraudauit, ut manifestetur nobis, sicut manifestasti furtum

---

[1] Am Schlusse wird bemerkt: ,Hec missa confirmata est per sanctissimum nostrum Domnum Paulum diuina prouidencia papam secundum a. 1470. Et unusquisque habet trecentos dies indulgenciarum de missa et circumstantes totidem.'

[2] Vgl. *Lechner* S. 230.

[3] CSG. 339, p. 29. 30. Es ist daraus bei *Calmet*, Diarium Helveticum (Einsiedeln 1756), p. 56 — inkorrekt — abgedruckt. Die Messe heiſst auch ,pro fure' oder ,ad investigandum furtum'.

Achap[1] in Iericho, fiatque illi contrarium uerbum dei, compulsus redeat nobisque ostendatur, et sicut te nihil latere potest Domine, ita manifesta nobis hanc rem.

[Epistola.] Ad Galatas. Si preoccupatus fuerit [Gal. 6, 1 sqq.].

℟. Exurge Domine et intende iudicium meum deus meus et Dominus meus in causam meam.

℣. Effunde frameam et conclude aduersus eos qui me persequuntur. Alleluia. De profundis clamo ad te Domine, Domine exaudi uocem meam.

[Evangelium.] Petite et dabitur [Matth. 7, 7 sqq.].

Offertorium. Deus enim firmauit orbem terre qui non commouebitur, parata sedes tua deus ex tunc, a seculo tu es.

Secreta. Proficiat quesumus hec oblatio, quam tue supplices offerimus maiestati ad conuertendum famulum tuum, ut prius requiem non habeat, antequam se nobis ostendat, ut qui contemnendo culpam incurrit, confitendo ueniam consequatur. P. dñ.

Communio. Erubescant et conturbentur omnes inimici mei, auertantur retrorsum et erubescant ualde uelociter.

Postcommunio. Hec nos communio purget a crimine, et famulum tuum fac reuerti; ut sicut Iosue furtum Achap absconditum in terra inuenit, ita patefacere digneris omnia, pro quibus petimus diuinam clementiam tuam, ut non in eternum abscondas iniquitatem suam; sed in presentiam denudetur furtum suum, ut confusus peniteat reatum suum et misericordiam tuam consequi mereatur. P.'

Die gleiche Messe findet sich auch in anderen Handschriften[2]. Im Norden Deutschlands wurde sie ebenfalls gelesen. Die aus einem hessischen Kloster stammende Kasseler Pergamenthandschrift 55 aus dem 12. Jahrhundert hat die missa ‚pro fure' auf Bl. 116. Sie gleicht der St. Galler bis auf einige Zusätze in den Orationen, die sich als Erweiterungen und Verdeutlichungen des älteren Formulars darstellen[3]. Noch im 14. Jahrhundert war die Messe pro fure in

[1] Schreibfehler für Achan (Jos. 7, 1; 22, 20; 1 Paralip. 2, 7).

[2] So im CSG. 340, p. 751 (10. Jahrhundert) und in den Münchener Pergamentfragmenten (Clm. 29164). Das Fragment stammt aus einer Fürstenfelder Inkunabel (10260) und gehört dem 12. Jahrhundert an.

[3] So ist statt der Worte der Oration ‚fac furem reuerti cum re quam fraudauit' gesetzt: ‚fac furem quicunque sit, qui res nostras abstulit, reuerti'. In der

Fritzlar im Gebrauch[1]. In den Missalien des 15. Jahrhunderts ist sie jedoch nur selten zu finden; u. a. steht sie in einem St. Florianer und in einem Wiener Missale[2].

Das Meſsformular begnügt sich nicht mit dem Ausdruck des selbstsüchtigen Wunsches des Bestohlenen, sondern faſst als Endzweck die Bekehrung und Rettung des reuigen Diebes auf (ut peniteat reatum suum et misericordiam tuam consequi mereatur). Das ist geeignet, den Brauch in milderem Lichte erscheinen zu lassen. Die Messe hat sich in einigen Ländern bis tief ins 16. Jahrhundert erhalten. Denn die Synode von Wladislaw 1568 sah sich veranlaſst, ‚missas pro rebus furto sublatis recuperandis' zu verbieten[3].

Hatte die Messe pro fure den Zweck, den unbekannten Verbrecher durch göttliche Mitwirkung zu ermitteln und die Zurückbringung des Gestohlenen zu erflehen, so sollte durch die Gottesurteile am Beschuldigten die Schuld oder Unschuld dargetan werden. Dort war der Erfolg der Messe der nächsten Zukunft anheimgestellt, hier muſste sofort zu Gunsten oder Ungunsten ein Entscheid, ein Urteil, das man als von Gott kommend betrachtete, eintreten. Wer in der Probe des kalten oder heiſsen Wassers oder des glühenden Eisens obsiegte, dessen Unschuld hatte Gott selbst durch sein Eingreifen geoffenbart; wer aber unterlag, war von Gott als schuldig erklärt. Gottes Allwissenheit und Allmacht — dieses zuversichtliche Vertrauen drückt sich in allen bei den Proben üblichen Gebeten aus — kann nicht zulassen, daſs der Unschuldige unterliegt und der Verbrecher straflos ausgeht.

Bei den feierlichen und umfangreichen Zeremonien, mit welchen die Proben des kalten und heiſsen Wassers und glühenden Eisens vollzogen

---

Secreta ist nach ‚conuertendum' noch ‚reuertendum furem qui res nostras abstulit' und vor ‚contemnendo' und ‚confitendo' ‚te' und in der Postcommunio vor ‚peniteat' ‚ueniat' eingeschoben. [1] CKs. Prg. Fol. 100 und 120a.

[2] CFl. 391, Bl. 139: ‚missa pro furtu'. CVP. 15035, Bl. 27: ‚Missa contra furtum', aber mit dem Introitus ‚Iustus es Domine'. Die oben mitgeteilte Messe war auch in Frankreich im Gebrauch (s. *Martène* II, 334); neben dieser erwähnt *Martène* a. a. O. einen seltsamen und komplizierten Gebrauch: es wurden durch drei Tage unter eigentümlicher Verwendung von Kerzen drei Messen gelesen, und zwar de inventione crucis, de s. Nicolao und pro defuncto ‚in nomine ipsius latronis, qui haec perdita rapuit'. Dann wurde noch das officium pro monacho defuncto für den Dieb gelesen: ‚Hoc ergo fiat tribus diebus, et si placeat deo manifestetur'.

[3] *Thiers* III, 210.

zu werden pflegten, wurde auch eine Messe nach einem eigens dazu verfaſsten Formular gelesen[1]. Die Messe hat in dem St. Florianer Rituale aus dem 12. Jahrhundert[2] folgenden Wortlaut:

‚[Introitus.] Iustus es Domine. Ps. Beati inmaculati.

Oratio. Da quesumus omnipotens deus, sic nos gratiam tuam promereri, ut nostros corrigamus excessus, sic confitentibus relaxare peccata, ut coerceamus in suis prauitatibus obstinatos. Per.

[Lectio Isai. 55, 6—7.] Querite deum dum inueniri potest.

Graduale: Custodi me. Alleluia. De profundis.

[Evangelium s. Marci 11, 22—25.] Habete fidem dei . . .

Offertorium. De profundis.

[Secreta.] Ab omni reatu nos Domine sancta que tractamus absoluant et eadem nos muniant a totius prauitatis et diabolice inlusionis incursu. Per.‘

Unmittelbar vor der Kommunion wendet sich der Priester an die Beschuldigten und beschwört sie, nicht zum Altare heranzutreten, wenn sie sich des ihnen zur Last gelegten Verbrechens schuldig fühlen:

‚Adiuro uos homines per patrem et filium et spiritum sanctum et per sanctam trinitatem et per inuocationem filii dei et per uestram christianitatem quam suscepistis et per sanctum evangelium et per reliquias que in ista continentur ecclesia, ut non presumatis ullo modo communicare neque ad altare accedere, si hoc fecistis aut consensistis aut scitis qui fuerint.‘

Nach dieser eindrucksvollen ‚coniuratio‘ reicht der Priester den Beschuldigten den Leib und das Blut des Herrn mit den Worten:

‚Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi sit tibi hodie ad comprobationem. Amen.‘

und setzt dann die Messe fort.

‚Communio. Amen dico uobis [quidquid orantes petitis . . .].

Complenda. Conspirantes Domine contra tue plenitudinis firmamentum dextera tue virtutis prosterne, ut per huius sacramenti mysterium iusticie non dominetur iniquitas. Per.‘

---

[1] Auf die Geschichte der Ordalien und auf das Zeremoniell derselben gehen wir nicht ein; wir begnügen uns mit dem Abdruck eines dabei gebrauchten Meſsformulars. Solche Formulare sind u. a. auch abgedruckt bei *Martène,* De antiq. rit. II, 330 sqq., bei *Rockinger,* Quellenbeiträge zur Kenntnis des Verfahrens bei den Gottesurteilen, in Quellen zur bayerischen Geschichte VII, 341 ff., und in M. G. Legg. Sect. V (Formulae) part. 1, p. 627. [2] CFl. 467, Bl. 128'.

Nach Beendigung der Messe begannen die Exorzismen und Benediktionen, mit welchen die Vollziehung der Probe umgeben war. Solange diese Proben, gegen welche die Päpste wiederholt Einspruch erhoben, im Brauch waren, wurde auch diese Messe gefeiert. Im 15. Jahrhundert gehörte das Formular schon zu den längst vergessenen Altertümern[1].

Auch dem Zweikampf ging die Feier einer Messe voran. Wiewohl der Zweikampf verboten war, wollte man doch den Kämpfern die Wohltat dieser Feier nicht versagen. Gewöhnlich wurde die Messe de spiritu sancto gelesen[2].

In der Diözese Trier war nach den Angaben Schultings[3] im 15. Jahrhundert eine ‚Missa precaria seu votiva adversus sagas, veneficas et maleficas omnesque daemonum praestigias cum pro universa ecclesia tum vero maxime pro antiquissima ecclesia Germaniae Trevirensi' im Gebrauch. Die Bezeichnung der Messe stammt von Schulting, der sie auch einer neuen Redaktion unterworfen hat. Eigentümlich sind die doppelten Episteln und Evangelien. Die Gebete flehen um Beschützung und Verteidigung der Gläubigen und ‚huius provinciae' gegen die Schädigungen der Dämonen.

Anderswo glaubte man Gespenster und Dämonen aus Häusern bannen zu können, wenn man die Messen de trinitate, de b. Virgine, pro fidelibus defunctis und de spiritu sancto lesen liefs[4].

Im Sacramentarium Gelasianum befinden sich bereits ‚Orationes ad proficiscendum in itinere' und zwar drei Kollekten, eine Sekrete, zwei Gebete ‚infra actionem' und zwei Postkommunionen, aufserdem aber noch zwei Orationen ‚pro iter agentibus'. Alle diese Gebete empfehlen den Reisenden auf seinen Wegen und inmitten der zahlreichen Gefahren dem Schutze Gottes; in einem Gebete ‚infra actionem' wird des Erzengels Raphael gedacht, welcher den Tobias begleitete und in die Heimat zurückführte[5]. Das Sacramentarium Gre-

[1] Vgl. meine Schrift: Der Magister Nikolaus Jawor (Freiburg 1898) S. 180.
[2] Vgl. *Schönbach*, Über Hartmann von Aue S. 20 ff.
[3] Bibliotheca III, 237. Siehe auch *Binterim*, Denkwürdigkeiten IV, 3, S. 228.
[4] CSG. 932, p. 549: ‚Item contra spiritus uel animam uel fantasma quod [Hs.: que] ambulat ne inquietet homines in domo leguntur he [Hs.: hec] misse: 1. de s. trinitate, 2. de b. Uirgine, 3. pro fidelibus defunctis, et aliqui addunt terciam [soll heifsen: quartam] de spiritu sancto.'
[5] *Muratori* I, 705.

gorianum[1], welches auch Gebete ‚pro navigantibus' bietet, hat für die Messe ‚pro iter agentibus' mit unwesentlichen Varianten dieselben Gebete, welche das heutige Missale für die Messe ‚pro peregrinantibus vel iter agentibus' vorschreibt. Die letztere hat heute den Introitus ‚Redime me Domine'; im Mittelalter lautete der Introitus gewöhnlich ‚Esto mihi in deum protectorem'. Auch die Orationen waren verschieden von den heutigen; man wandte sich darin mit Vorliebe an die heiligen drei Könige, die als Beschützer der Reisenden verehrt wurden[2], und an den heiligen Erzengel Raphael.

Im späteren Mittelalter findet sich in den Missalien eine besondere Messe ‚de tribus regibus pro itinerantibus'. In dem Passauer Missale von 1509[3] hat sie den Introitus ‚Reges Tharsis' bis ‚servient ei' und die Kollekte: ‚Deus qui tres Magos orientales Caspar Balthasar Melchior ad tua sancta cunabula, ut te mysticis venerarentur muneribus, stella duce duxisti et sine impedimento reduxisti: concede famulis tuis in itinere quod acturi sunt per horum trium Magorum pias intercessiones et merita securitatem, pacem et prosperitatem, quatinus eis te ipso vero sole, vera stella et vero lumine ducente ad loca destinata et optata concedas pervenire.' Die Epistel beginnt: ‚Surge illuminare' wie an Epiphanie, die Sequenz: ‚Maiestati sacrosancte militans cum triumphante iubilet ecclesia'; das Evangelium ‚Cum natus esset' ist aus der Messe von Epiphanie entnommen; die Sekrete und die Komplende enthalten die Bitten der Kollekte in ähnlichen Wendungen.

Eine andere Messe ‚de tribus Magis' findet sich unter den ‚missae peculiares septem pro itinerantibus', welche in einem Kölner Drucke enthalten sind[4]. Dieselbe hat den Introitus ‚Esto mihi in adiutorium'; die Kollekte, in welcher die drei Könige ‚Iasper, Melchior et Balthasor' genannt werden, ist der eben mitgeteilten fast gleich; die Lectio ist aus Gen. 24, 7 ff. (Locutus est Abraham dicens: Domine

---

[1] *Muratori* II, 198. [2] CVP. 15035 (15. Jahrhundert), Bl. 17 und 18.

[3] Das Missale zeigt auf dem Titelblatt einen Holzschnitt, die Patrone der Passauer Diözese, Stephanus, umgeben von Valentin und Maximilian. Es ist 272 Blätter stark. Auf Blatt 272 steht der Name des Druckers: ‚per Ioannem Winterburger Viennensi 1509, 29. Ianuar. In Vienna Pannonis'. Vgl. *Weale* p. 121. Das Officium pro tribus regibus steht Bl. 259.

[4] Evagatorium; vgl. *Hain* * 6727. Das Büchlein, welches außerdem noch eine Anleitung zum Predigen, Sermones u. a. enthält, erschien ‚Coloniae retro minores 1499 die XI octobris'.

coeli et terrae), das Evangelium aus Luk. 4, 23 ff. (Quanta audivimus facta in Capharnaum); das Offertorium lautet: ,Tu mandasti mandata custodiri nimis.' Die gleiche Messe findet sich in einem handschriftlichen, aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts stammenden Anhange des ältesten gedruckten Prager Missales[1].

Eine Messe zum Erzengel Raphael für Reisende bietet ein handschriftliches Missale der Trierer Stadtbibliothek[2] unter der Rubrik: ,De s. Raphaele quod apte legi potest pro iter agentibus, pro infirmis et obsessis.' Der Introitus lautet: ,Ego sum Azarias Ananiae filius, ego sum Raphael archangelus . . . ut curem uos, alleluia. Ps. Benedicite'; die Oration: ,Deus qui beatum Raphaelem archangelum Tobiae famulo properanti preuium direxisti et inter huius uite ac vie uarietates et discrimina donasti custodem, da quesumus, ut eiusdem protegamur auxilio, quatenus et uite presentis uitemus pericula et ad gaudia ualeamus peruenire celestia.' Die Lectio ist aus Tobias (12, 7 ff.: Etenim sacramentum regis abscondere) entnommen, und das Evangelium ist das Wunder an der piscina probatica (Joh. 5, 2 ff.)[3].

Wer sich gegen böser Menschen schlimmes Gerede schützen wollte, liefs eine Messe zum hl. Joseph lesen. Ein Passauer Missale aus dem 14. Jahrhundert enthält eine solche[4]. Die Kollekte bittet um Schutz des guten Rufes. In dem Passauer gedruckten Missale von 1509 findet sich die Messe unter der Bezeichnung Missa ,de s. Ioseph contra infamiam malorum hominum'[5]. Es ist die Messe ,Iustus ut palma' mit der Kollekte: ,Omnipotens sempiterne Deus, qui beatum Ioseph verum testem perpetue virginitatis Genetricis tue sancte Marie ab omni suspicione inique infamie perfidorum animis[6] illorum custodisti, presta nobis per merita ipsius ab omni falsa opinione et infamia securos permanendo consistere.'

---

[1] Inkunabel des Prämonstratenserstiftes Schlägl 125.

[2] CTrev. 361, Bl. 178'.

[3] Auch der hl. Julianus, dessen wunderbare Geschichte *Jacobus de Voragine* erzählt, wurde als Patron der Reisenden verehrt, weil er in gefahrvoller Gegend an einem Flusse ein Hospiz gegründet, in das auch der Heiland in Gestalt eines Armen einkehrte (Legenda aurea c. 30, p. 142 sqq.). Ein ,Officium sancti Iuliani pro itinerantibus' enthält der Cod. Rossianus VIII, 53 der Bibliothek der Jesuiten zu Wien-Lainz. Herr P. *Guido M. Dreves* machte mich freundlich darauf aufmerksam; dem Officium sind noch drei abergläubische Gebete für Reisende angehängt.

[4] CFl. 391. [5] Bl. 263. [6] Druckfehler für: hominum.

Achter Abschnitt.

Totenmessen und gregorianische Meſsreihen.

Zu keiner Zeit hat das altchristliche Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen einen so vielseitigen und lebensvollen Ausdruck gefunden wie im Mittelalter. Die Überzeugung, daſs die noch im Kampfe dieses Lebens befindlichen Glieder der Kirche in den Heiligen des Himmels mächtige Fürsprecher haben und daſs die leidenden Brüder und Schwestern im Fegfeuer unserer Hilfe bedürfen und dieselbe erwarten, durchdrang das ganze religiöse Leben des Volkes und offenbarte sich in zahlreichen Akten frommer Opferwilligkeit. In der Fürsorge für die eigene Seele und für die Seelen der heimgegangenen Lieben liegt der Grund für die reichen Schenkungen an Klöster und Kirchen und die zahlreichen Stiftungen von Messen, Armenpfründen und Wohltätigkeitsanstalten.

Wenn Papst Gregor der Groſse ermahnt[1], bei Lebzeiten für die Sicherung des Heiles der Seele zu sorgen, so meint er nichts anderes, als so zu leben und zu handeln, daſs die Seele vor dem Gerichte Gottes bestehen kann. Dann bedarf sie keiner Gebete und keiner Messen zu ihrer Befreiung. Man verstand diese Mahnung aber anders. Man machte Stiftungen bei Lebzeiten für Messen, gab Almosen an Klöster, um deren Gebete nach dem Tode sich zu sichern, kaufte sich in die Bruderschaft der Minoriten ein, um an deren Gebeten für immer teilzunehmen. Ja noch mehr! Man stiftete sich Totenmessen und Kommemorationen in Form von Gebeten für Verstorbene, die aber bei Lebzeiten gelesen und verrichtet werden sollten[2]. Unter den Meſs-

[1] Siehe oben S. 60.

[2] *Petri Cantoris* Verbum abbrev.; *M.* CCV, 106: ‚Quidam etiam vivi anniversaria pro se faciunt celebrari, quibus obviant suffragia et orationes pro defunctis instituta.' Der Bischof Konrad von Konstanz bedang sich bei seiner Aufnahme in

reihen galt der gregorianische Septenar als besonders geeignetes Mittel, den Lebenden im voraus Fegfeuerstrafen abzunehmen. Das war eine allerdings mifsverstandene Ausführung des Satzes: Eine Messe im Leben ist besser als tausende nach dem Tode. Gegenüber solchen irrigen Meinungen zeigt Berthold von Regensburg dem Volke die rechte Weise der Fürsorge für das Seelenheil, indem er ausführt, dafs weder die Bruderschaft noch die längste Vigilie noch das lauteste ‚Requiem aeternam' den Menschen ohne ein gerechtes Leben etwas nützen wird, und indem er die Irrenden über die Sündhaftigkeit der Zelebration von Seelenmessen für Lebende in deutlichen Worten aufklärt [1]. Dagegen ermahnt er oft herzlich und eindringlich, den Verstorbenen durch Gebet und Bufsübungen, durch Almosen und durch die Messe zu Hilfe zu kommen. Denn sie ‚sprechent dort unde ruofent iuch jaemerlichen an: „hilf mir, friunt mîn! hiute mîn, morgen dîn, friunt mîn!"' [2]

In starken und düsteren Farben wurden die Leiden der ‚armen Seelen' im Fegfeuer, in der ‚Wizen' [3], ausgemalt. Davon erzählten ja die Visionen frommer Männer, welche, wie es hiefs, Himmel, Hölle und Fegfeuer durchwandert und geschaut hatten. Denn von dem Inhalte der Visionen, die seit den apokryphen Apokalypsen der Apostel Petrus und Paulus und seit den Visionen, von welchen Papst Gregor der Grofse und der ehrwürdige Beda berichten [4], in der Literatur ver-

---

die Gebetsgemeinschaft von St. Gallen (968) aus: ‚ut ei specialiter pro vinculo caritatis ps. 142 canatur et in eadem missa, quae ibi fit pro defunctis, tres missales orationes illo tamen vivo quasi esset defunctus agantur' (bei *Mabillon* V, 840).

[1] Predigten I, 137: ‚Und alse du danne tôt gelîst, sô suln wir danne gar schône singen unde lesen die langen vigilie unde gar schône sêlmesse unde lûte requiem eternam unde holn dich gar schône von dîner pfarre mit unser processen unde bestaten dich in unserm münster unde legen dich für den altar. Ir tiuvel, sô sît ir dâ gewesen unde habet die sêle von sînem lîbe gezerret, dô sie des aller êrsten ûz sînem munde gienc. . .' I, 332: ‚Sô sprechent etelîche: „ich hân mich gerihtet ûf ein ganzes jâr. Swenne ich nû gestirbe, sô hân ich mir selber sêlemessen gefrumet" für die wîle daz er selber dannoch lebte. Ir si vil oder wênic, der sêle wirt niemer rât und ouch des priesters, ob er sie wizzentlîche singet umbe den man, der sie gefrumet hât. Wie solte man lebenden liuten sêlemesse singen? Dâ hüete sich alliu diu werlt vor.'

[2] Ebd. I, 333.

[3] Ahd. wîzi, mhd. wîze und wîzen; s. *Schröder* und *Lexer*; später: waizen; darüber s. auch *Paulus* im Katholik 1899 I, 285; 1900 I, 190.

[4] *Gregorii* Dialog. IV, 36, p. 381; *Bedae* Hist. eccl. V, 12; *M.* XCV, 247. Die Berichte werden in den folgenden Jahrhunderten immer häufiger und wurden in der erbaulichen Literatur mit Vorliebe verbreitet und benutzt.

breitet wurden, erfuhr das Volk so viel, daſs es sich eine grauenvolle Vorstellung von den Strafen der Hölle und von den Peinen des Fegfeuers machen muſste.

Nach Gregors Erzählungen büſsen die Seelen nicht bloſs an einem zur Buſse und Strafe für alle bestimmten Orte, sondern auch an anderen, den Menschen zugänglichen Orten. Der römische Diakon Paschasius erlitt sein Fegfeuer in den heiſsen Bädern von S. Angelo und der Besitzer einer Badeanstalt in der Diözese Centumcellä als Badediener in derselben Anstalt[1]. Der Ort aber, welcher zur Reinigung der Seelen bestimmt ist, liegt unter der Erde[2] in unmittelbarer Nähe der Hölle, und die Leiden und Strafen, welche die Seelen zu erdulden haben, sind den Höllenstrafen ähnlich. Wie in der Hölle, werden die büſsenden Seelen mit Feuer gequält; Abgründe, gefüllt mit brennendem Pech und Schwefel, tiefe Löcher voll grausiger Tiere gähnen dem angsterfüllten Beschauer entgegen; dort wieder umfängt ihn eisige Kälte, Stürme umtosen ihn, Regen und Hagel schlagen auf ihn ein; grimmige Dämonen stürzen sich mit Wutgeheul auf die armen Seelen; die einen werden in die Abgründe und Löcher gestürzt, die anderen gegeiſselt und grausam gemartert[3].

So schildern die Visionen die Leiden der büſsenden Seelen. Auch die Theologen versetzen das Fegfeuer in die Nähe der Hölle[4]. Sie halten die Peinen desselben für schwerer als irgend eine irdische Strafe und bezeichnen als das wesentliche Strafmittel das Feuer[5]. Daſs die Dämonen die Strafen an den Seelen vollführen, stellt der hl. Thomas entschieden in Abrede; er hält es aber für möglich, daſs die Dämonen die Seelen zu den Straforten begleiten und sich an den Strafen derselben ergötzen[6]. Die allgemeine Volkstradition, welche aus der Visionsliteratur schöpfte, blieb aber noch lange bei der älteren Vorstellung von der Strafausführung der Dämonen im Fegfeuer.

---

[1] Dialog. IV, 40. 55, p. 397. 417.

[2] *Engelbert von Admont,* Tractatus de statu defunctorum c. 12; bei *Pez,* Bibl. ascet. IX, 166: ‚Locus purgatorii est sub terra secundum legem communem, secundum dispensationem specialem est in diversis locis.'

[3] Es sei nur auf die Visio *Wettini* (M. G. Poet. lat. II, 268 sqq.) und die Schilderung des Fegfeuers des hl. Patricius durch den Mönch *Heinrich von Saltrey* (*M.* CLXXX, 991 sqq.) verwiesen.

[4] *Thomas Aquin.,* Appendix de purgatorio a. 2.

[5] *Thomas* ebd. a. 1 und Suppl. q. 70, a. 3.

[6] Appendix a. 3.

Ein verstorbener Konverse von Clairvaux erschien einem alten Professen und schilderte ihm die furchtbaren Qualen, welche er von den Dämonen zu erdulden habe. Er zeigte ihm ein weites und tiefes Loch, in welches ihn die Dämonen wiederholt geworfen hatten[1]. Der hl. Bernhard, welchem man das nächtliche Gesicht mitteilte, seufzte und sprach: ‚Ich weiſs, daſs die Dämonen solches nicht gewagt hätten, wenn nicht eine gewichtige Ursache vorläge.' Er lieſs darum Psalter beten und Messen lesen, ‚damit der barmherzige Gott die Tyrannei der Dämonen überwinden und die Seele des Bruders aus der Bosheit derselben befreien möge'. Und Gott erbarmte sich auch der armen Seele. Denn in der folgenden Nacht erschien sie dem greisen Mönche wiederum und führte ihn in das Oratorium des Klosters, an dessen Altären Priester die Messen lasen. ‚Siehe, das sind die Waffen Gottes,' — rief sie ihm zu — ‚durch die ich errettet bin; das ist die Kraft der göttlichen Barmherzigkeit, die unüberwindlich bleibt; das ist jenes einzige Opfer, welches die Sünden der ganzen Welt hinwegnimmt, und ich sage dir in Wahrheit, daſs diesen Waffen der Gnade, dieser Kraft der Barmherzigkeit Gottes, diesem heilbringenden Opfer nichts widerstehen kann, als ein unbuſsfertiges Herz.'[2]

Es galt demnach als zweifellos, daſs die Dämonen die Strafen an den Seelen im Fegfeuer vollführen. Dieser Überzeugung gibt das nach 1170 verfaſste ‚Elucidarium', ein Unterrichtsbuch für junge Mönche, Ausdruck. Wie man ungehorsame Kinder den Dienern zur Züchtigung übergibt, so überliefern die Engel die büſsenden Seelen den Dämonen zur Peinigung; die Dämonen dürfen indessen nicht härter strafen, als ihnen von den Engeln erlaubt ist. Die armen Seelen aber bleiben nicht ohne Tröstungen. Denn zuweilen erscheinen die Engel oder jene Heiligen, zu deren Ehren sie Gutes im irdischen Leben getan haben, fächeln ihnen kühle Luft oder lieblichen Geruch zu und

[1] Acta SS. 20. August. IV, 127. Der Verstorbene spricht: ‚. . . veni et vide, quam terribili tormento dei omnipotentis iusto iudicio traditus sum. Et duxit eum ad puteum quendam magnae latitudinis et horrendae profunditatis et dixit ei: Ecce in hunc puteum frequenter a daemonibus inicior, quorum tanta est crudelitas, ut, si optio daretur, mallem centies ab hominibus, quam semel a daemonibus hic immergi.'

[2] Ebd. Auch nach den Visionen der hl. Brigitta (Revelat. IV, 7. 8, p. 240 sqq.) exekutieren die Dämonen die Fegfeuerstrafen. Über nachmittelalterliche ähnliche Visionen vgl. *Bautz* S. 150.

erfreuen sie durch irgend eine Tröstung[1]. Trotz der ablehnenden Haltung des Aquinaten und anderer Theologen[2] lebte also der Glaube an die Vollziehung der Strafen im Fegfeuer durch die Dämonen, genährt durch legendarische Offenbarungen, bis ins späte Mittelalter fort. Er wurde auch von der Kanzel als annehmbar hingestellt und mit den Beispielen belegt, welche die Legende überlieferte[3].

In der mittelalterlichen Vorstellung waren die Strafen des Fegfeuers den Strafen der Hölle ähnlich; hier wie dort walteten die Dämonen als Vollführer der verhängten Strafen[4]. Mit denselben Ausdrücken — wie infernales poenae, infernus, puteus, lacus profundus — bezeichnete man Ort und Strafen der Verdammten und der im Reinigungsorte sich befindlichen Seelen. Diese Auffassungen und Vorstellungen klingen denn auch in dem Offertorium wieder, welches noch heute in den Requiemsmessen gebetet wird. Es bedarf daher der gekünstelten Erklärungsversuche[5] nicht, welche manche Theologen ersonnen haben, um den scheinbaren Widerspruch zwischen der Dogmatik und dem Wortlaute dieses Offertoriums zu beseitigen. Denn der letztere erklärt sich ohne Schwierigkeiten, wenn man die Anschauungen zu Rate zieht, unter deren Eindruck er verfaſst und in die Liturgie aufgenommen worden ist. Der infernus, der profundus lacus, der tartarus, das obscurum sind Bezeichnungen für den Ort der Buſse, und das os leonis ist die Gewalt der Dämonen, in deren Händen sich die büſsenden Seelen befinden, bis sie Michael, der sieghafte Held, aus dem Kerker befreit und als der praepositus paradisi in das

---

[1] Elucidarium III, 2; *M.* CLXXII, 1157. 1158. Daſs das ‚Elucidarium' nicht von dem um 1152 gestorbenen *Honorius von Autun*, sondern erst nach 1170 unter reichlicher Benutzung der ‚Deflorationes patrum' des 1170 gestorbenen Abtes *Werner von Küssenburg* abgefaſst ist, hat *Kelle* (Über Honorius August. und das Elucidarium, Wien 1901, S. 4ff., auch in Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften Bd. CXLIII) überzeugend nachgewiesen.

[2] So *Engelbert von Admont* a. a. O. p. 165: Die Engel führen die Seelen ins Fegfeuer und holen sie von da zum Himmel ab; die Teufel aber schleppen die Verdammten zur Hölle.

[3] Vgl. *Meffret,* Sermones alias Ortulus regine de sanctis, serm. 111: ‚Sed diceres: puniunturne in purgatorio per demones? dicunt aliqui, quod sic; sic in multis patet exemplis.'

[4] Man lese z. B. die Darstellung des hl. *Petrus Damiani* in seiner Vita s. Odilonis bei *M.* CXLIV, 936.

[5] Vgl. *Gihr* S. 464.

ewige Licht einführt[1]. Unter jenen alten Vorstellungen sind die ergreifenden Bitten des Offertoriums entstanden, und sie sind in der Liturgie verblieben, obschon jene Vorstellungen längst einer klareren und präziseren Auffassung vom Reinigungsorte Platz gemacht haben. In der Liturgie überdauert die Formel oft die Fortbildungen der Dogmatik.

Die Gebete und Opfer der Gläubigen können aber nur den Seelen im Fegfeuer nützen. Das war seit Albertus Magnus und Thomas von Aquin[2] eine unbestrittene Lehre der Theologen. Vordem herrschten darüber verschiedene Meinungen, die sich auf gewichtige Autoritäten berufen zu dürfen glaubten. In der Tat lassen sich Aussprüche von Kirchenvätern anführen, welchen die Ansicht zu Grunde liegt, daſs auch den Verdammten die Fürbitte der Kirche nützen könne. Denn Johannes Chrysostomus hält dafür, daſs auch jenen Verstorbenen, welche von ihren Reichtümern einen schlechten Gebrauch gemacht haben und aus diesem Leben ohne Buſse geschieden sind, irgendwelche Hilfe gebracht werden könne[3]. Der hl. Augustinus muſste es allerdings nach seinem Begriffe von der Gemeinschaft der Heiligen für ausgeschlossen halten, daſs den Verdammten die Fürbitte der Lebenden nützen könne; er bezeichnet daher die Fürbitten für dieselben nur als ‚Tröstungen für die Lebenden'[4]. Indessen schreibt er doch indirekt denselben auch einen Nutzen für die Verdammten zu, indem er die Möglichkeit der Linderung ihrer Strafen zugesteht. Der Heilige bekämpft die Leugner der Ewigkeit der Höllenstrafen und will — um die Härte abzuschwächen — zugeben, daſs sie eine Milderung erfahren können durch eine zeitweise Erleichterung der

---

[1] So faſste man auch im 13. Jahrhundert schon die befremdlichen Ausdrücke des Offertoriums auf. *Cäsarius von Heisterbach* antwortet auf die Frage des Novizen, wie ein Lütticher Wucherer sagen konnte: ‚se liberatum de profundo inferni, cum nulla in eo sit redemptio': ‚Profundum inferni acredinem vocat purgatorii. Simile est illud quod ecclesia orat pro defunctis: Domine Iesu Christe, rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de manu inferni et de profundo lacu et cetera. Non orat pro damnatis, sed pro salvandis, et accipitur ibi manus inferni, profundum laci sive os leonis pro acredine purgatorii.' Dialog. XII, 24; II, 336.

[2] *Thomae Aquin.* Scriptum super Sentent. IV, qu. 45, art. 3; über Albertus Magnus s. weiter unten.

[3] Homilia 3 in cap. 4 ep. ad Philipp. bei *M.* P. G. LXII, 204.

[4] Enchiridion c. 110; *M.* XL, 283. Vgl. *Kirsch* S. 166 ff., wo die einschlägigen Stellen aus Augustinus mitgeteilt sind

Peinen[1]. Wird dies angenommen, so sind die Fürbitten für die Verdammten statthaft und nützlich; denn die Gebete zu Gott, den Verdammten seine Erbarmungen durch Milderung ihrer Peinen zuzuwenden, rechtfertigen sich dann von selbst. Vielleicht hat Augustinus sich hierbei von der zu seiner Zeit schon vorhandenen Anschauung von der Sonntagsruhe der Verdammten leiten lassen. Denn wenn er auch die Paulusapokalypse als ein Apokryphon abweist, konnte er immerhin jene Meinung als eine zu duldende betrachten.

Papst Gregor der Grofse hält jedoch die Fürbitte für die Verdammten für nutzlos und unstatthaft. Die Heiligen, schreibt er, beten nicht für die Verdammten, weil die letzteren sich doch nicht mehr bekehren können. Aus demselben Grunde, aus welchem sie nicht für den Teufel und seine Engel beten, beten sie auch nicht für die zum ewigen Feuer verdammten Menschen. ‚Deshalb beten auch heilige Menschen nicht für ungläubige Menschen und gottlose Verstorbene, weil sie wissen, dafs dieselben zur ewigen Strafe verurteilt sind, und nicht wollen, dafs ihre Gebete vor dem gerechten Richter nutzlos bleiben.‘[2]

Trotz der grofsen Autorität, deren sich Papst Gregor im Mittelalter erfreute, erhielt sich doch die Meinung, dafs man auch für die Verdammten beten dürfe, noch lange Zeit. Man brachte daher hie und da — allerdings nicht ohne Widerspruch von anderer Seite — das heilige Opfer für dieselben dar. Adrevaldus (um 878) erzählt, dafs die Mönche von Fleury für die in einer ungerechten Fehde gefallenen Leute beteten, obgleich die letzteren das Kloster ‚nach Heidenart‘ beraubt hätten. Dabei seien die Mönche von der Erwägung der fürchterlichen Strafen der Hölle und von dem Gebote der Feindesliebe ausgegangen und von der Hoffnung, dafs Gott die Gefallenen, wenn auch

[1] Enchiridion c. 112; *M.* XL, 285: ‚Sed poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira dei (Io. 3, 36), hoc est ipsa damnatio . . . ut in ira sua, hoc est manente ira sua, non tamen contineat miserationes suas, non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus.‘ Ebd. c. 113, p. 285: ‚Manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum, id est alienatio a vita dei, et omnibus erit ipsa communis, quaelibet homines de varietate poenarum, de dolorum relevatione vel intermissione pro suis humanis motibus suspicentur. . .‘ *Kirsch* behandelt diese Stellen nicht.

[2] Dialog. IV, 44, p. 404.

nicht von den ewigen Qualen befreien, doch mit milderen Strafen züchtigen werde[1]. Dagegen erzählt Odo von Clugny († 942), daſs ein Priester, welcher für einen reuelos gestorbenen Verbrecher an dessen Begräbnisse Messe lesen wollte, unmittelbar vor der Konsekration durch den Einsturz der Kirchendecke in seinem Beginnen gestört wurde. ‚Das ist gegen jene gesagt,' bemerkt er, ‚welche für Verbrecher, um anderer Gunst zu gewinnen, beten wollen.'[2]

In liturgischen Büchern findet sich auch eine missa pro defuncto, ‚de cuius anima dubitatur' oder ‚desperatur'. Ihre Gebete geben jener Anschauung Ausdruck, welche die Mönche von Fleury und viele andere teilten. In den verschiedensten Wendungen wird Gott gebeten, der Seele, für die man Erlösung nicht zu erbitten wagt, wenigstens ihre Höllenqualen zu erleichtern[3].

Zu solcher Annahme konnten auch jene zu erbaulichen Zwecken verbreiteten Erzählungen verleiten, in welchen anscheinend Befreiungen aus der Hölle berichtet werden. So schildert Petrus Damiani in der Lebensbeschreibung des hl. Odilo[4] die Peinen der Verstorbenen, die in

---

[1] De miraculis s. Benedicti c. 21; bei *M.* CXXIV, 925: „. . . communi consilio pro his preces ad Dominum fundere statuunt, quatenus etsi perpetuis non mererentur absolvi cruciatibus, saltem mitioribus multarentur a stricto iudice poenis.'

[2] Collationum lib. II, 29; *M.* CXXXIII, 574.

[3] *M.* XL, 284 wird die Kollekte einer solchen Messe aus einem Codex Gellonensis mitgeteilt; in derselben heiſst es nach einem langen, die göttliche Allmacht preisenden Eingang: „. . . ut si forsitan ob gravitatem criminum non meretur surgere ad gloriam, per haec sacra oblationis libamina vel tolerabilia fiant ipsa tormenta.' Nach Handschriften aus St. Gallen und St. Blasien, welche aus dem 10. und 11. Jahrhundert stammen, gibt *Gerbert* eine ähnliche Messe wieder (Monum. I, 329). Die Kollekte bittet: „. . . ut dum de qualitate vitae eius diffidimus, de abundantia pietatis tuae consolemur; et si ad plenam veniam animae ipsius obtinere non possumus, saltem vel inter ipsa tormenta, quae forsitan patitur, refrigerium de abundantia miserationum tuarum sortiatur.' Oder: „. . . ut vel veniam opus manuum tuarum sentiat in inferis, quod ad imaginem tuam creare dignatus es in terris.' In der Secreta heiſst es: „. . . ut sacrificii praesentis oblatio ad refrigerium animae eius te miserante proveniat.' Das Gebet infra actionem erfleht sogar für den Verstorbenen ‚locum refrigerii, lucis ac pacis', während es im ‚Libera nos' nach der St. Galler Handschrift heiſst: ‚anima famuli tui N. pro abundantia clementiae tuae pium te sentiat in inferis, quae multorum forsitan tormentorum cruciatus pro iustitiae merito sentit in poenis.' Die letztere Wendung wiederholt auch eine Complenda. Die Messe steht noch in einem St. Galler Missale aus dem 14. Jahrhundert (CSG. 345, p. 276).

[4] *M.* CXLIV, 936.

den Flammen und Abgründen des Vesuv leiden. Dorthin versetzte nämlich die Legende die Hölle. Die Dämonen aber, welchen das Werk der Peinigung oblag, klagten, daſs die Almosen und Gebete von Clugny ihnen viele Opfer entreiſsen. Der Rekluse, welcher diese Klagen gehört hatte, bat darum einen heimkehrenden Jerusalempilger, die Mönche von Clugny zu noch eifrigerem Gebete anzuspornen. Der Pilger erfüllte diese Bitte, infolge deren der hl. Odilo das Allerseelenfest in den Cluniacenserklöstern einführte. In dieser Legende laufen die Vorstellungen von der Hölle und vom Fegfeuer so ineinander, daſs miſsverständliche Auffassungen nicht ausbleiben konnten.

Mangelndes Verständnis oder absichtliche Irreführung mögen also im Volke die Meinung hervorgerufen haben, daſs es in der Tat möglich sei, durch Gebete und Almosen Seelen aus der Hölle zu befreien. Berthold von Regensburg warnte darum vor den Betrügern, welche um Geld und Gut Seelen aus der Hölle zu erlösen versprechen, und erklärte, daſs es unmöglich sei, einen zur Hölle Verdammten zu erretten[1]. Desselben Betruges machten sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts französische Ablaſsprediger schuldig, die gegen mäſsigen Preis Seelen aus den ewigen Peinen zu befreien versprachen. Vor solchen Betrügern warnte die Synode von Béziers[2]. Johannes Gerson erzählt von einer im Jahre 1424 in Savoyen herumziehenden Betrügerin, welche verkündigte, daſs sie eine der fünf Frauen sei, welche Gott gesandt habe, um zahllose Seelen aus der Hölle zu erretten. Sie gab vor, daſs sie an den Schmerzen der Beulen, die sie an den Füſsen hatte,

---

[1] Predigten II, 34. Nachdem er die Meinung, daſs Gott an den Samstagen der Quatember die Seelen richte, zurückgewiesen hat, fährt er fort: „. . . man sol auch den niht gelouben, die dâ jehent, daz sei ze himel varn oder ze helle, und sagent iu, wie iuwer vater oder iuwer muoter dâ müge und wie man in gehelfen müge: den sult ir niht gelouben. . . Wan er giht des: ‚Ich was zer helle und sach dînen vater oder dîn muoter und man hulfe in wol mit zwein schuohen‘, geloube mir, man hulfe in mit allen den schuohen niht, die diu werlt ie gewan. Ich spriche mêre, zwer da ze helle ist, in möhten alle die messe von helle niht gehelfen, die ie gesungen wurden. Ich spriche mêre: im möhte allez daz bluot, daz got an dem karfrîtage vergôz, daz möhte im von der helle niht gehelfen. Nû seht, ob er danne niht ein trügener sî, oder daz in der tiufel triege, sô einer sprichet, man helfe in wol mit zwein schuohen von helle.‘

[2] *N. Paulus*, Der Ablaſs für die Verstorbenen im Mittelalter S. 8. Auch spanische Geistliche machten sich im 15. Jahrhundert dieses Betruges schuldig. Ebd. S. 28.

merke, wann eine Seele in die Hölle hinabsteige, und dafs sie täglich drei Seelen aus der Hölle erlöse, eine oder zwei mit Leichtigkeit, drei oder mehrere aber nur unter grofsen Schmerzen. Sie wurde als Betrügerin entlarvt, und es stellte sich heraus, dafs sie an der fallenden Sucht litt[1]. Solche Spekulationen auf den frommen Sinn des Volkes mochten oft genug vorkommen.

Mit der Frage, ob die suffragia ecclesiae den Verdammten nützen, beschäftigten sich auch die Theologen unter einem grofsen Aufwand von grübelndem Scharfsinne. Albertus Magnus bietet in seiner Meſserklärung[2] einen trefflichen Überblick über die Anschauungen der Pariser Theologen, die damals einzig mafsgebend waren. Der Magister Praepositivus[3], welcher 1207 als Kanzler fungierte, schrieb den Suffragien für die Verdammten eine helfende Wirkung zu, allerdings nicht zur Befreiung aus der Hölle, sondern nur zur Erleichterung der Pein. Jedes Suffragium, meint er, nimmt einen Teil der Strafen hinweg, aber nicht einen gleichen Teil, vielmehr erleichtern das zweite, dritte u. s. w. Suffragium die Strafe nur ‚in proportione‘, d. h. im Verhältnis zu der noch bestehenden Strafe. Da nun die Strafe extensiv unendlich ist, werden die Suffragien sie nie aufhören machen, sondern nur erleichtern. Mit Recht wurde dagegen geltend gemacht, dafs die Annahme einer verschiedenen Wirkung der Suffragien willkürlich sei. Der als strenger Sittenrichter bekannte Petrus Cantor und Stephan (Langton) von Canterbury[4] geben zu, dafs durch die Suffragien der Kirche die Strafen der Verdammten gelöst werden können; da sie aber gleichzeitig betonen, dafs die Befreiung aus der Hölle ein Akt der Gnade Gottes sei, die Verdammten aber unfähig seien, Gottes Gnade zu empfangen, so kommen sie schliefslich ebenfalls zur Ansicht, dafs die Suffragien die Höllenpeinen nur erleichtern. Um dies auf seiten Gottes als möglich zu erweisen, nahm

---

[1] De examinatione doctrinarum. Opera I, 19: ‚. . . habebat supradicta mulier duos carbones in pede, qui eam affixerant, quotiescunque aliqua anima ad infernum descendisset. Quotidie tres animas ab inferno liberavit, unam vel duas sine difficultate, aliam seu alias cum poena maiori ut dicebat.‘

[2] Opus de misterio misse (Ulm, Joh. Czeiner, 1473) Bl. 104—107.

[3] Die Ausgabe hat ‚Prepositinus‘; der Magister Praepositivus war ein Lombarde; seine theologischen Schriften sind ungedruckt. Vgl. *Fabricius* VI, 315.

[4] Er war Kanzler der Pariser Universität und von 1207—1228 Erzbischof von Canterbury. Über seine meist ungedruckten Schriften s. *Feret* I, 276 ss.

man eine doppelte Barmherzigkeit Gottes an, eine misericordia indulgens und relaxans. Die erstere nimmt die Strafe gänzlich weg, die zweite schenkt nur einen Teil derselben; die erstere ist den Verdammten versagt, die zweite aber können sie infolge der Suffragien erfahren. Aber die Schwierigkeit, wie es möglich sei, daſs die Verdammten in die Strafen, die ihnen einmal geschenkt waren, zurückfallen können, vermochten sie nicht zu lösen. Darum erblickt der als Theologe gefeierte Wilhelm von Auxerre den Nutzen der Suffragien nur in Kräftigung und Ermutigung der Verdammten, ihre Peinen weiter zu ertragen, wie etwa ein Lastträger durch Wasser, das man ihm ins Gesicht spritzt, erfrischt wird und infolgedessen die unverminderte Last mutiger weiter trägt. Aber auch dieses Minimum des Nutzens der Suffragien will Albertus nicht gelten lassen. Wenn nach seiner Ansicht von einer Wirkung der Suffragien für die Verdammten überhaupt die Rede sein dürfe, so könne sie nur jene Seite der Strafe betreffen, die in der Erinnerung an das Erdenleben liegt. Denn die Verdammten seien nach Is. 66, 24 ‚zum Feuer und zum Wurme des Gewissens' verurteilt. Das Feuer ist unauslöschlich; das Gewissen quält sie wegen der begangenen Sünden, wegen der Unterlassung des Guten und wegen des Guten, dessen Übung durch andere sie hätten veranlassen können. Die Erinnerung an die Sünden und Unterlassungen des Guten geht auf die abgeschlossene Vergangenheit; darum quält das Gewissen ohne Milderung ewig. Bezüglich der Erinnerung an das Gute, dessen Übung durch andere sie hätten veranlassen können, ist aber eine Milderung der Strafe möglich. Wie nämlich die Gewissensbisse um so schrecklicher quälen, je schlimmer die böse Saat, die der Verdammte gesät hat, wuchert, so wird diese Qual geringer, wenn auf Erden Gutes geschieht, das durch ihn veranlaſst worden ist. Demnach können die Suffragien den Verdammten nur insofern nützen, als durch Gottes Hilfe das Gute, welches sie auf Erden getan haben, fortdauernd Gutes wirkt und anregt.

Spätere Meſserklärer haben auch diese Anschauung preisgegeben und einfach gemäſs dem hl. Thomas erklärt, daſs die Suffragien den Verdammten nichts nützen und daſs die Kirche nicht für dieselben beten will[1]. Dabei machte den Theologen die in der Legende berich-

---

[1] *Bernardus de Parentinis* Bl. 74'; *Nikolaus Stör* l. II, tract. 3, cap. 3; *Gabriel Biel* lect. 56 u. a. Über diese Theologen siehe II, S. 9.

tete Erlösung des Kaisers Trajan aus der Hölle nicht geringe Schwierigkeiten[1]. Der hl. Thomas[2] hilft sich mit der Annahme, daſs Trajan wieder zum irdischen Leben zurückgekehrt sei und in statu viatoris den Himmel verdient habe[3]. Jakob de Voragine sucht durch allerlei Mutmaſsungen die Schwierigkeit zu lösen[4]. Ihm folgten darin auch die Meſserklärer, welche die von Johannes Damascenus zuerst mitgeteilte wunderliche Legende wie Thomas als geschichtliche Tatsache betrachteten[5].

Den Seelen im Fegfeuer kommen nach der altkirchlichen Lehre die Fürbitten der Kirche und ihrer Kinder auf Erden zu gute. Denn die Gemeinschaft der Heiligen ermöglicht es, den Seelen, die nicht mehr wirken können, die Verdienste der Lebenden zuzuwenden. Gebet, Almosen, Fasten und die Messe[6] sind die Mittel, durch welche den

---

[1] Die Legende stammt aus *Johannes Damascenus'* Schrift: Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων c. 16; *M.* P. G. XLV, 262. Danach soll Papst Gregor auf einem Spaziergange auf den Straſsen Roms für die Befreiung der Seele Trajans gebetet haben; Gott habe ihn erhört, aber ihm verboten, in Zukunft für Gottlose (ὑπὲρ ἀσεβῶν) zu beten. Im Orient erhielt sich die Legende lange; der in der Mitte des 13. Jahrhunderts lebende Abt *Nicephorus Blemmida* gedenkt derselben (*M.* P. G. CXLII, 625). Im Occident fand sie durch die breite Darstellung des *Johannes Diaconus* (Vita Gregorii II, 44; *M.* LXXV, 105) und später durch die Legenda aurea (c. 46, p. 197) die weiteste Verbreitung. Nach dem Römischen Ablaſsbuche, welches Stephan Planck 1499 in Rom gedruckt hat (*Hain* 11200), soll Gregor die Messe ‚pro anima unius imperatoris' bei St. Sebastian gelesen haben. Siehe oben S. 178 und *Grisar* in Römische Quartalschrift 1895 S. 422. *Johannes Diaconus* läſst den Papst für Trajan nur weinen, nicht einmal beten, geschweige denn Messe lesen.

[2] Suppl. q. 71, a. 5.

[3] In den mittelalterlichen eschatologischen Anschauungen bildet die von Gott im Gerichte zugestandene Rückkehr Verstorbener ins irdische Leben ein bedeutsames Moment. Den ‚reduces' wird so die Möglichkeit gewährt, zu büſsen und der Hölle zu entgehen.

[4] Legenda aurea c. 46, n. 10, p. 196.

[5] Vgl. u. a. *Biel* a. a. O.

[6] Im ‚Elucidarium' heiſst es (*M.* CLXXII, 1157): ‚Missae, eleemosynae, orationes aliique pii labores his [animabus] prosunt; maxime si ipsi viventes haec pro aliis fecerunt. Et quidam ex his septimo die, alii trigesimo, alii anniversario liberantur, quidam vero post multum tempus. Tamen post iudicium omnes . . . angelis coaequabuntur.' Man faſste die Mittel, die den armen Seelen helfen, in folgende Verse zusammen:

‚Missa, preces, dona, ieiunia, quatuor ista
Absolvunt animas quas ardens detinet ignis'

(Summula *Raymundi* Bl. 11). *Thomas von Cantimpré* erinnert (II, 53, p. 500) an die ‚septem pyramidae', welche Simon seinen Eltern und seinen Brüdern errichten lieſs (1 Mach. 13, 28), und bemerkt: ‚Et possunt sumi haec septem pyramidarum suffragia in uno versu: „Fle, pete, ieiuna, vigila, da, redde, celebra".' Die sieben

Seelen im Reinigungsorte Erlösung gebracht wird. Vor allem bietet das Meſsopfer die kräftigste und sicherste Hilfe für die Verstorbenen. Das war die traditionelle Lehre der Kirche, welche Papst Gregor durch seine Wunderberichte dem Denken und Fühlen des Volkes noch näher gebracht hatte. Darin fand er in der Folgezeit zahlreiche Nachahmer, welche dieselben Gedanken in phantasievollen Erzählungen verbreiteten und wirkungsvoller einprägten, als theologische Darlegungen es vermochten. Hatte Papst Gregor für seine Ansicht, daſs die Seelen nach den Suffragien der Messe verlangen, nur die beiden Beispiele von dem Badediener in Centumcellä und von dem Mönche Justus vorgelegt, so häuften sich vom 11. Jahrhundert ab die Erzählungen von der Erscheinung der armen Seelen, die um Hilfe durch die Messe bitten [1].

In nächtlicher Stunde erscheinen sie, bleichen und traurigen Antlitzes weisen sie auf die Wunden an ihrem abgehärmten Leibe und erzählen von ihrem Verschulden und von den Peinen, die sie erdulden müssen, und flehen um Hilfe durch Almosen, Gebete und Messen [2]. So zeigt sich Kaiser Otto IV. einer ihm verwandten Nonne und bittet zu seiner Erlösung um 10000 Psalter und noch mehr Pater noster und Disziplinen [3]; so fordern verstorbene Klosterbrüder von den Ihrigen [4], Eltern von den Kindern die rettenden Messen. Wenn Thomas von Cantimpré zuweilen vergaſs, für seinen verstorbenen Vater Messe zu lesen, so erschien ihm dieser und forderte sich tadelnd das Almosen der Messe ein [5]. Denn die Hoffnung der armen Seelen ist auf die Messe gestellt. Darum lächelte eine

---

Suffragien sind demnach: Tränen, Beten, Fasten, Kasteiung, Almosen, Restitution und Messe; für alle diese bringt Thomas Beispiele.

[1] Dialog. IV, 55, p. 416: ‚Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum animae expetere videantur.‘ Siehe auch unten S. 245.

[2] Vgl. *Petrus Damiani* in Vita s. Odilonis; s. oben S. 222; Vita s. Remberti; *M.* CXXVI, 991; *Petrus Venerabilis*, De miraculis I, 23. 27. 28; *M.* CLXXXIX, 891—903. *Cäsarius von Heisterbach*, Dialog. XII, 1 sqq., *Thomas von Cantimpré* a. a. O. und das Speculum exemplorum bringen Beispiele in groſser Zahl. Daraus entnahmen deutsche Erbauungsbücher ihre Erzählungen.

[3] *Thomas v. C.* II, 53, n. 19, p. 502; Speculum exemplorum V, 120.

[4] Speculum exemplorum VII, 53; IX, 142.

[5] *Thomas v. C.* II, 53, n. 32, p. 513: ‚Mihi quoque Christus testis sit, quod si quando pro eo celebrare distulissem alias impeditus, ipse mihi apparebat in somnis et manibus ostensis, plagis plurimis vulneratus me utique, quare patrem filius non iuvarem sinceriter arguebat.‘

Seele in den Peinen des Fegfeuers, weil sie durch eine Offenbarung erfahren hatte, daſs ihre Tochter einen Sohn geboren habe, welcher nach dreiſsig Jahren Messe lesen und ihre Erlösung erflehen werde[1]. Wie schnell oft die Erlösung durch die Messe erfolge, dafür wuſste man viele Beispiele beizubringen. Ein Dominikaner errettete die Seele eines Fraters, die noch 15 Jahre zu büſsen hatte, durch eine einzige Messe[2]; Messen und Almosen vermindern die Strafe eines apostasierten und verbrecherischen Religiosen von 2000 Jahren auf 2 Jahre[3]; Nikolaus von Tolentino und Johannes von Alverna befreien durch ihre Messen ganze Scharen von armen Seelen[4]. Und wie dankbar bezeigen sich die Seelen gegen ihre Wohltäter! In ganzen Scharen kommen sie einem Herzoge, welcher in ungerechtem Kriege angegriffen wird, zu Hilfe und jagen dem Feinde Schrecken ein[5]; bei dem Tode eines Mannes, welcher fleiſsig für sie gebetet hat, ruft eine Stimme die Toten aus den Gräbern zum Totenofficium in die Kirche[6]; einem Priester, der ihrer stets gedachte, respondieren sie in der Messe mit ‚Amen'[7]; für den Priester, der von seinem Bischofe zur Rechenschaft gezogen wird, weil er stets die missa pro defunctis las, treten sie als Zeugen ein[8]. Noch stärker drückt den Dank der Seelen eine andere Fassung der letzteren Erzählung aus: der Bischof hat diesen Priester schon suspendiert; da erheben sich, als der Bischof an einem Festtage über den Kirchhof geht, die Toten aus den Gräbern und stellen sich drohend ihm entgegen und rufen: ‚Iste episcopus nullas missas nobis dat, insuper sacerdotem nostrum nobis abstulit, sed certe

---

[1] CFl. 351 (14. Jahrhundert), Bl. 220'b, Predigt ‚de nouo sacerdote': ‚Nota exemplum de quodam ualde bono homine, qui ductus fuit in spiritu ad contemplanda gaudia beatorum, postea ad supplicia dampnatorum et tandem ad purgatorium, ubi uidit quandam animam in magnis penis existentem et ridentem. A qua cum interrogaret, quare in tam grauissimis penis et tormentis rideret, respondit: Filiam in mundo reliqui, que hodie filium genuit, de quo mihi per reuelacionem signatum est quod post [Hs.: per] triginta annos debet missam celebrare et tunc liberabor ab hiis penis.' Die Erzählung ist eine Umbildung des Exempels bei *Thomas v. C.* II, 53, n. 31, p. 513, nach welchem diese Seele in den Peinen jubelt (exaltabunda), weil sie durch die Primizmesse eines eben geborenen Knaben befreit werden würde.

[2] Speculum exemplorum VII, 53. [3] Ebd. VI, 6. [4] Ebd. VII, 71. 39.

[5] *Thomas v. C.* II, 53, n. 30, p. 510: ‚Assunt isti', meldet dem erstaunten Herzoge die Führerin der Schar, ‚divino iussu parati adiuvare te, quos eleemosynis et missarum suffragiis de purgatorio liberasti.'

[6] Speculum III, 64. [7] Ebd. III, 66. [8] *Thomas v. C.* II, 53, n. 14. p. 499.

nisi emendaverit, morietur.' Der Bischof nahm die Suspension zurück und zelebrierte nun auch selbst eifrig für die Verstorbenen[1].

Solche Erzählungen, in welchen die Strafen des Fegfeuers in den grellsten Farben ausgemalt wurden, füllten die erbauliche Literatur; von da kamen sie auf die Kanzeln und wurden vom Volke mit Rührung gehört und mit frommem Eifer verbreitet. Jenseits und Diesseits traten in regen Verkehr; Hunderte glaubten selbst zu erleben, was sie aus den ergreifenden Beispielen gelernt hatten. Wer es immer vermochte, stiftete für seine und der Seinigen Seelenruhe Messen oder jährliche Almosen oder Vermächtnisse an Armen- und Krankenhäuser. In den letztwilligen Verfügungen nahm das ‚Selgeret', die Anordnung von Messen und Almosen, die hervorragendste Stelle ein[2].

Während die Theologen die Wirkung der Messe für die Verstorbenen von dem Ratschlufs Gottes abhängig machten und darum ins Ungewisse stellten, glaubte man im Volke, dafs die Messe den Seelen im Fegfeuer sichere Hilfe bringe, und erwartete das namentlich von bestimmten Messen, welchen in dieser Richtung angeblich besondere Privilegien verliehen waren. Durch jede Messe, meinte man, werde eine Seele aus den Peinen des Fegfeuers erlöst, und die Seelen, für welche man in der Messe bete, geniefsen während derselben Ruhe von den Peinen[3]. Die armen Seelen eilen darum zu den Altären, um an den Früchten der Messe teilzunehmen[4].

---

[1] Speculum IX, 185.

[2] Die deutsche Summa Iohannis gibt c. 28—32 ausführliche Anweisungen über das ‚Selgeret'. Es gab freilich auch Leute, welche in grober Undankbarkeit ihre verstorbenen Angehörigen vergafsen. Diese tadelt *Meffret*, Sermones alias Ortulus regine, serm. 108: ‚Sed e contra quidam filii et filie ignobiles post mortem parentum et suorum amicorum minime curant, sed bona ab eis relicta inutiliter delapidant, ideo de illis petunt vindictam.'

[3] Siehe oben S. 61 und 42 ff. *Gregor von Tours* erzählt (De gloria confessorum c. 65; *M.* LXXI, 875) von einer Frau, welche durch ein ganzes Jahr täglich für ihren verstorbenen Mann Messe lesen liefs, und bemerkt: ‚non diffisa de Domini misericordia, quod haberet defunctus requiem in die qua Domino oblationem pro eius anima delibasset.'

[4] Bei *Thomas von Cantimpré* (II, 53, n. 33, p. 514) sieht ein Priester ganze Scharen von Seelen herbeieilen, um den Frieden (pacem) in der Messe zu empfangen, und *Cäsarius von Heisterbach* sagt (VIII, 96; II, 163): ‚. . . sicut milites ad tornamentum, ita animae confluunt ad officia defunctorum.' Für einen in jugendlichem Alter verstorbenen Grafen wurde (*Mechthildis* Liber specialis gratiae V, 11, p. 336) der Tricesimus gefeiert. ‚Cum ad offertorium cantaretur, dixit Dominus [ad Mech-

Mächtige Anregung empfing die Fürsorge für die Verstorbenen durch die Ablässe, welche angeblich oder infolge päpstlicher Erklärungen auch den armen Seelen zugewendet werden konnten. Schon im 13. Jahrhundert verbanden Kreuzzugsprediger mit der Ablaſsverkündigung zugleich die Zusicherung, daſs durch die Gewinnung des Ablasses die Befreiung einer Seele oder mehrerer Seelen, insbesondere des Vaters und der Mutter, erlangt werde[1]. Wiewohl solche Ablaſsgnaden tatsächlich nicht verliehen waren, wurde die Zuwendung der Ablässe an die Verstorbenen von den Ablaſspredigern ungescheut trotz mancher Einsprüche verkündigt[2]. Die Theologen stritten gegen und für die Berechtigung des Papstes, solche Ablässe zu erteilen; in der Praxis aber siegte bald die Ansicht der letzteren. Es liegt indessen bis zum Jahre 1457 keine päpstliche Ablaſsbulle vor, in welcher der Ablaſs auch den Verstorbenen zugewendet wird. Papst Calixtus III. bewilligte in dieser Form dem Könige Heinrich IV. von Kastilien eine Kreuzzugsbulle gegen die Mauren. Bekannter wurde die Bulle Papst Sixtus' IV. vom Jahre 1476 für die Peterskirche zu Saintes, zu deren Exekutor der spätere Kardinal Raimund Peraudi ernannt wurde. Auch darin stand die Klausel, daſs der Ablaſs den Verstorbenen ‚per modum suffragii' zugewendet werden könne. Die laxe Auslegung, welche Peraudi in einer Deklaration gab, führte zu der weitverbreiteten Meinung, daſs man ohne Beichte durch das bloſse Geldopfer den Seelen mittelst des Ablasses sichere Befreiung aus dem Fegfeuer bringen könne[3]. Es konnte nicht fehlen,

---

thildem]: „Oblatio fidelium, quam sacerdos gaudens, non amore pecuniae, sed pure pro animarum salute suscipit et mihi libens offert, multum proficit animabus." Tunc vidit animam defuncti circa altare euntem et cantantem: „Scio Domine quod morti me tradidisti ad salutem."' In einer mir gehörigen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert stehen mehrere Beispiele von der Teilnahme der Verstorbenen an der Messe und am Officium defunctorum (Bl. 12'): ‚Cuidam sacerdoti in fine misse dicenti: „Requiescant in pace" anime responderunt in cimiterio: „Amen."' — ‚Quidam celebrans cotidie officium defunctorum cum incepisset in matutinis laudibus: „Exultate sancti in gloria", omnes anime in cimiterio responderunt: „Letabuntur in cubilibus suis."' Vgl. Speculum exemplorum III, 66.

[1] Vgl. die treffliche geschichtliche Darstellung *Paulus'* a. a. O. S. 1 und 247 ff.

[2] Synode von Trier 1423 bei *Hartzheim* V, 226: ‚animas tres vel plures parentum vel amicorum illorum, qui eleemosynas eis conferunt, de purgatorio, ut asserunt mendaciter, extrahunt et ad gaudia paradisi perducunt.'

[3] Vgl. *Paulus* a. a. O. S. 253 ff.

dafs solche bequemen Mittel, geliebten Verstorbenen zu helfen, begierig und eifrig in Anwendung gebracht wurden und die Ablafsprediger grofsen Zulauf hatten.

Nicht minder stark wurde die Praxis in Deutschland durch die Privilegien römischer Kirchen und Altäre beeinflufst. Die seit dem 14. Jahrhundert in vielen Abschriften verbreiteten Verzeichnisse der in Rom zu gewinnenden Ablässe zählen eine beträchtliche Reihe von Kirchen auf, in welchen man durch Messen mit Sicherheit Seelen aus dem Fegfeuer befreien könne: die Kirchen der hll. Laurentius, Sebastian, Papst Gregors des Grofsen, der hl. Praxedis, Scala coeli[1] u. a. Wer immer in diesen Kirchen eine Messe lese oder lesen lasse, hiefs es, befreie eine Seele aus dem Fegfeuer. Dieser Glaube hatte sich auf Grund von legendarischen Traditionen gebildet. Die angeblichen Gnadenbewilligungen seitens der Päpste konnten nicht nachgewiesen werden. In Deutschland erfreute man sich nicht der altehrwürdigen Kirchen und Kapellen, welche Rom aufweisen konnte; man knüpfte darum hier wie anderwärts die sichere Befreiung der armen Seelen aus dem Fegfeuer nicht an Altäre und Kirchen, sondern an die Zelebration bestimmter Messen oder einer Reihe von Messen in bestimmter Folge. Diese Messen und Mefsreihen wurden im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts immer zahlreicher, und ihre Anpreisungen zeigen häufig eine grofse Ähnlichkeit mit den in den römischen Ablafsverzeichnissen empfohlenen Altären.

Im Abendlande wurde, abgesehen von der Leichenfeier am Begräbnistage, am dritten, siebenten und dreifsigsten Tage das

[1] Kirche zum hl. Laurentius: ‚Si quis intraverit dictam ecclesiam per annum omni quarta feria, liberat animam a purgatorio.' Über St. Sebastian s. oben S. 178. Scala coeli: ‚In qua quicunque celebrant aut celebrari faciunt pro animabus existentibus in purgatorio . . . dicte anime cito liberantur, et quicquid ibi devote petitur sine dubio impetratur.' Ad sanctum Gregorium: ‚Quicunque deinceps in huius ecclesie circuitu elegerit sepulturam, dummodo fidem christianam teneat, in perpetuum eterne damnationis non sit incendiis mancipandus, sed ad eterne vite gaudia salvandus.' St. Praxedis: ‚In capella „Libera nos a penis" . . . est altare, super quo Pascalis papa predictus celebravit quinque missas pro quadam anima defuncti: quibus finitis visibiliter vidit illam deferre beatam virginem in gremio omnipotentis dei . . . quo viso miraculo auctoritate apostolica dimisit quod si quis celebrari fecerit, extrahat unam animam de purgatorio.' (Nach dem Planckschen Drucke 1499.)

heilige Opfer für die Verstorbenen dargebracht. Die orientalische Kirche beging am dritten, neunten und vierzigsten Tage die Totenfeier[1], wie dies auch die Apostolischen Konstitutionen[2] vorschrieben. Die griechische Feier am neunten Tage entsprach den heidnischen Novendiales. Aus diesem Grunde wurde sie von den Lateinern abgelehnt. Indessen erhielten sich die Novendiales in Frankreich, wo die römischen Sitten tief eingewurzelt waren, länger. Auch in den angelsächsischen Klöstern wurde — neben dem Siebenten — der Neunte gefeiert[3]. Pseudo-Alkuin erwähnt die Novendiales[4], und Johannes Beleth[5] bringt den Neunten sogar in Verbindung mit den neun Engelchören, beide aber und Duranti[6] halten die Novendiales — Pseudo-Alkuin unter Berufung auf Augustinus — für unstatthaft, weil sie dem Heidentum entstammen. Neben den drei genannten abendländischen Gedenktagen waren auch der vierzigste, fünfzigste und hundertste Tag hie und da, das Anniversarium aber fast überall als Totenfeiern in Übung. Für jeden dieser Tage wufsten die Liturgiker Deutungen aus der Heiligen Schrift und aus der Zahlensymbolik vorzulegen. Für den dritten Tag war die dreitägige Grabesruhe des Herrn das Vorbild, für den siebenten und dreifsigsten die Trauer um Jakobs Tod (Gen. 50, 10) und um Moses' Heimgang (Deut. 34, 8)[7]. Im ‚Elucidarium' wird die ganze verwickelte Zahlensymbolik herangezogen, um jene Gedenktage zu deuten[8]. Für dieselben waren seit dem 7. Jahrhundert besondere Mefsformulare im Gebrauch.

In dem Dienste für die Verstorbenen gingen die Klöster mit gutem Beispiele voran. In den angelsächsischen Klöstern feierte man den dritten, siebenten und dreifsigsten, auch den neunten Tag. Für einen Mönch ordnen die Dicta Theodori[9] Messen am Begräbnisse, am dritten

---

[1] Vgl. *Goar*, Euchologium p. 435. Vitae patrum VII, 19; VIII, 26; *M.* LXXIII, 1044. 1126. Die palästinensische Kirche feierte übrigens mit den Lateinern den 3., 7. und 30. Siehe *Usener*, Der hl. Theodosios (Leipzig 1890) S. 135. 136.

[2] Lib. VIII, 42; *M.* P. G. I, 1446.

[3] Vgl. Poenitentiale Theodori V, 2. 3, bei *Schmitz* II, 570; Egberti Excarpsus ebd. p. 673. Die Dicta Theodori c. 151, bei *Schmitz* II, 539, motivierten den Neunten mit der Sendung des Heiligen Geistes.

[4] De divinis officiis c. 10; *M.* CI, 1278.

[5] Explicatio divini officii c. 160, Bl. 565'.

[6] Rationale VII, 35, Bl. 453.

[7] Vgl. *Amalar von Metz*, De eccl. officiis III, 44; *M.* CV, 1161; *Beleth* und *Duranti* a. a. O.

[8] III, 2, p. 1158.

[9] C. 131 bei *Schmitz* II, 537; vgl. Excarpsus Cummeani XIV, 6; ebd. p. 641.

Tage, dann so oft an, als der Abt es befiehlt; für einen guten Laien am dritten und siebenten Tage, für einen Büfser am dreifsigsten oder siebenten Tage mit der Verpflichtung der Verwandten zu siebentägigem Fasten und zu einem Opfer für den Altar. An anderer Stelle bestimmen sie für einen Laien drei Messen, am dritten, neunten und dreifsigsten Tage[1]. Die Klöster des Kontinentes ahmten diesen Gebrauch nicht nur nach, sondern steigerten die frommen Opfer für die Verstorbenen noch, indem sie reichlich Almosen spendeten und die Zahl der Messen durch Einführung des gregorianischen Tricenars vermehrten. Clugny war besonders berühmt durch seine Fürsorge für die Toten. Dem hl. Odilo von Clugny verdankt die Kirche die Einführung des Festes Allerseelen[2], und das hohe Ansehen Clugnys, mit welchem Hunderte von Klöstern in engem Verbande standen, verbreitete den dortigen Dienst für die Toten über das ganze Abendland. ‚Wisse,‘ — so läfst Glaber Radulfus[3] einen afrikanischen Anachoreten die Liebe Clugnys einem gallischen Wanderer rühmen — ‚dafs unter allen Klöstern der römischen Welt das von Clugny in der Befreiung der Seelen von der Gewalt der Dämonen hervorragt. Denn so oft wird dort das heilige Opfer dargebracht, dafs fast kein Tag vorübergeht, an welchem nicht Seelen der Gewalt der Dämonen entrissen werden. Es ist nämlich, wie wir selbst gesehen haben, infolge der Menge der Brüder Sitte in dem Kloster, von der Morgenröte an bis zum Mittagsmahle ununterbrochen Messen zu zelebrieren. Und diese Messen werden mit solcher Würde, solch reiner Gesinnung und solcher Ehrfurcht gelesen, dafs man glauben könnte, sie würden nicht von Menschen, sondern von Engeln gefeiert.‘ Bei den Eremiten, welche der hl. Petrus Damiani leitete, las jeder Priester sieben Messen für einen verstorbenen Mitbruder, für den überdies noch der Tricenar gehalten wurde. Für besonders teure Verstorbene wurden jährlich noch Anniversarien durch eine ganze Oktave

[1] C. 151, p. 539. Vgl. das Poenitentiale Theodori V, 2. 3. 5. 6; *Schmitz* II, 570.

[2] Die spanischen Mönche feierten schon zur Zeit Isidors von Sevilla am Tage nach der Pfingstoktave den Gedenktag ihrer verstorbenen Mitbrüder (*Isidori* Regula monachorum c. 24; *M.* LXXXIII, 894); die Kirche von Auxerre feierte das Gedächtnis aller Verstorbenen am 23. Januar; aber dem hl. Odilo bleibt die Ehre der Einführung des Allerseelenfestes ungeschmälert. Vgl. *Ringholz,* Die Einführung des Allerseelentages durch den hl. Odilo von Clugny, in Studien und Mitteilungen. 1881. II, 236 ff.

[3] Histor. lib. V, 1; *M.* CXLII, 692.

begangen[1]. Bei den Kartäusern[2] wurde aufser anderen Gebeten der Tricenar und das Anniversarium für die Verstorbenen gehalten.

Das Gebet für die Verstorbenen galt auch in den Frauenklöstern als eine besondere Aufgabe des gottgeweihten Lebens. Wie ernst und innig sich Ordensfrauen, deren geistiger Schwung über die gewöhnliche Ascese hinausging, der Verstorbenen annahmen, lassen die Visionen der hl. Gertrud und der beiden Mechthilden von Helfta erkennen. Aus eigenem Antriebe und auch gebeten von den Seelen, weihten diese Jungfrauen ihre Gebete und Opfer der Befreiung der leidenden Brüder und Schwestern im Fegfeuer. Sie lebten in stetem Verkehre mit denselben, hörten ihre Klagen und vernahmen ihren Jubel und ihren Dank, wenn sie erlöst waren. Die heilige Kommunion, zahlreiche Vaterunser, Psalmen und ganze Psalter, das ‚magnum psalterium', Andachten zu den fünf Wunden des Herrn, Fasten und andere ascetische Übungen wurden für die Verstorbenen geopfert, um sie aus ihren Peinen zu befreien[3]. Wie oft ihre Gebete erhört worden seien, erzählen sie selbst. Die Soror Mechthildis will das einemal 1000 Seelen, ein andermal 70000 Seelen befreit haben, die schon 30 Jahre im Fegfeuer waren und noch 10 Jahre hätten leiden müssen, wenn nicht die fürbittende Liebe für sie eingetreten wäre[4]. Für einen Religiosen hatte dieselbe Schwester drei Monate lang gebetet; sie schaut ihn aber noch in Peinen. ‚Die Welt und die Dinge der Welt habe ich im Herzen, in Worten und Sitten allzusehr geliebt', klagt er schmerzlich, und als sie ihn fragt, wie sie ihm helfen könne, verlangt er in einem Jahre 100 Venien, 12 Disziplinen, reichliche Bufstränen und auch Messen[5]. Die Leiden einer anderen Seele, der eines Scholaren,

---

[1] *Petri Damiani* De instit. ordinis Eremitarum, opusc. XV, 12; *M.* CXLII, 345 und De bono suffragiorum c. 7; ebd. p. 370.

[2] Siehe Consuetudines Carthus. (von dem Prior *Guigo* I., † 1137, verfafst) c. 14; *M.* CLIII, 659.

[3] Siehe *Gertrudis* Legatus divinae pietatis lib. V, 1—17, Revel. I, 497—566; V, 18, p. 568.

[4] Lux divinitatis VI, 6, Revel. II, 624. Die Schwester erkundigt sich dabei nach dem Aufenthalte der ‚solitarii et reclusi'; da antwortet der Herr: ‚Occulta eorum fuerunt facinora, idcirco in profundissimis iuncti cum daemonibus cruciantur.' Die Solitarii standen bei den Mönchen und Nonnen in schlechtem Rufe.

[5] Ebd. VI, 10, p. 628: ‚Si quis per annum centum venias, duodecim disciplinas ac multas contriti cordis ex oculis suis lacrymas mihi daret, peccatorum mihi indul-

Tage, d… … der Sünde eines gewaltsamen
am dritt… … so grofs geoffenbart, dafs sieben
siebente… … wie ein Regentropfen für eine
Fasten… …isse 30 Jahre büfsen, weil er
stimm… … gelebt habe[1]. Dann sagt ihr
dreifs… …ssen zu seiner Erlösung gelesen
brauch… …äufserer Rücksicht einer ganzen
Verst… … verdammt worden, weil er das
Zahl … …ört habe[2].
mehr… …Heiland wissen, welchen Nutzen
Tot… … Andachtsübung, in welcher der
des … …ren Gebeten rezitiert wird[3], für
Hun… …, dafs mit jedem Psalmenverse
dor… … der Heiland jedesmal eine Seele
… Aussprache eines Psalmenwortes

Ch…
d… … uns die Befreiung der Seelen aus
d… …der Engelthaler Nonne Adelheid
… Heiland ihr erscheint, so verkündet
… ihre Bitten eine bestimmte Anzahl
… …00 oder 30000, aus den Peinen
… …e Sünder bekehrt und ebensoviele
… … heifst es in einer Vision vom

… legendae.' Veniae sind Kniebeugungen, dis-

…, die nach der auch in die christliche … der Alten so viele Jahre auf Erden herum- … ten des gewaltsamen Todes gelebt hätten.

… besteht aus vier Eingangsgebeten und den … 'Requiem aeternam' geschlossen, worauf das … 'Christe, splendor patris' etc. Aufserdem sollen … Messen gelesen oder 150 Kommunionen aufgeopfert … 150 Almosen oder anstatt derselben 150 Pater … 150 'opera caritatis'. Legatus V. 19. p. 573. … ingenitae benignitatis instigat me quod ad cuius- … salvam animarum. Tamen ad quemlibet versum … endas.' Der Heiland sichert dann der Heiligen … orationes tuas absolvendas, quot vicibus linguam … psalterii huius proferendum.'

Jahre 1330 — ‚dreissig tusent sele uz dem fegefiur und als vil sunder bekert und als vil guter leut bestetiget.‘[1] Ähnlich lautet eine der Meſsfrüchte, nach welcher durch jede Messe eine Seele errettet, ein Sünder bekehrt und ein Gerechter im Guten befestigt wird[2].

Ebenso liebevoll und eifrig nahm sich die fromme, von Heinrich von Nördlingen geleitete Dominikanerin Margareta Ebner († 1351) der Verstorbenen an. Auch diese ascetisch weit fortgeschrittene Jungfrau stand mit den Abgeschiedenen in regstem Verkehr und erfuhr von denselben, daſs ihre Gebete vielen Seelen zu den himmlischen Freuden verholfen hätten[3]. Zu den Verstorbenen, für welche sie betete, gehörte auch der Kaiser Ludwig der Bayer, dessen baldige Erlösung aus dem Fegfeuer ihr geoffenbart wurde[4].

Wie man immer über diese Visionen urteilen mag, sie reflektieren das religiöse Denken und Fühlen in den klösterlichen Gemeinden und bekunden die treue und zarte Fürsorge für die heimgegangenen Freunde. Zu dieser frommen Fürsorge wurde auch das Volk in den Predigten ermahnt.

---

[1] Offenbarungen S. 14; vgl. S. 4. 7. 11. 19 u. a. Immer geschieht die Mitteilung in der obigen Form; S. 7: ‚si pat in um di sele im fegefiur. do gab er ir funfzehen tusent sele und als vil sunder ze bekerde und als vil guter leut ze bestetigen.‘

[2] ‚Nona uirtus est — Iohannes in apocalypsi —, quod per quamlibet missam peccator conuertitur et anima aliqua soluitur a purgatorio et iustus a uia rectitudinis non declinabit.‘ CVP. 3732, Bl. 86. Siehe oben S. 43. Diese Formel ist der Engelthaler Nonne sicherlich bekannt gewesen.

[3] *Strauch*, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen (Freiburg 1882) S. 6: ‚Ich fräwet mich alle zit uf aller selen tag, so het ich sundern trost von in. sie santen etwen zuo mir ain sel, diu ain swester unsers coventz was, diu mir dankte waz ich in ze guot tät. do begert ich von in ze wissen, ob ich mit minem gebet kainer sel zuo guot geholfen het. do ward mir geantwůrt, daz ich vil selen geholfen het.‘

[4] Ebd. S. 158 (aus dem Jahre 1348): ‚Item ich het begirde aber aines tagez über die sel kaisers Ludwiges von Bairen. do wart mir geantwurt, er wer in grosser wisse [Not], aber er sol des ewigen lebens nit as lang mangeln nach der grössin der wisse.‘ Vgl. S. 150 (aus dem Jahre 1347): ‚do het ich do begirde, und lag mir an das barmherzik werk, daz got gewürket hat mit kaiser Ludwig. do wart mir geantwurt: „er hat mich getragen in sinem herzen, so han ich in umgeben mit miner barmherzikeit und wil in nimmer dar uz gelazzen, biz daz ich in berait in daz ewige leben.“ ich wart gebetten von ainem geistlichen warhaften fruind unsers herren, daz ich begirde het um den kaiser, wan im het ain warhafter friunt gocz geset, er sölt lenger gelept han. nu wart mir geantwurt dar über: „daz ist war und ist geschehen von den sunden der menschen.“‘

Paulus Diaconus bot in seinem Homiliarius[1] dem Klerus für den Tag der armen Seelen drei Homilien, die er den Sermones des hl. Augustinus entnahm. In die Muster für Grabreden flicht Honorius von Autun[2] ernste Mahnungen zu eifrigem Gebete für die Verstorbenen ein. Die armen Seelen ‚werden' — so schildert er — ‚von übergroſser Hitze oder von übermäſsiger Kälte gequält. Einige leiden durch groſsen Gestank, andere durch schreckliche Finsternis. Wie sie hienieden verschiedenen Sünden gedient haben, so werden sie dort von verschiedenen Strafen gequält. Und nach der Art der Sünde wird die Art der Strafe bemessen. Diese alle sollen durch die Gebete, Nachtwachen, Fasten und Almosen der Gerechten befreit und mit den Heiligen in Freude vereinigt werden. Aber das alles nützt nur jenen, welche das Gleiche während ihres Lebens für andere getan haben.' Zur wirksameren Empfehlung fügt Honorius die Erzählungen Gregors und Bedas von der wunderbaren Kraft des heiligen Opfers für die Verstorbenen hinzu und schlieſst: ‚Darum, Geliebteste, beten wir eifrig für die Verstorbenen, und es wird auch für euch gebetet werden, wenn ihr gestorben sein werdet.'

‚Alle die sine vrûnt hie sin,' — heiſst es in einer altdeutschen Leichenrede[3] — ‚die gedenken sin, so sie beste mûgen, dise drizich tage mit irme opphere, mit irn almusen, mit irme gebete und mit andern gûten werkin.' Ein anderer Prediger benutzt das Evangelium vom 7. Sonntag nach Pfingsten[4] und das Wort des Herrn: ‚Misereor super turbam', um die Barmherzigkeit Gottes gegen die armen Seelen zu preisen und die Gläubigen zu gleicher Barmherzigkeit zu ermahnen. Denn Gott erweise jenen Seelen, die lange im Fegfeuer leiden müſsten, seine Barmherzigkeit, indem er unsere Gebete, Almosen und Fasten für sie annimmt, ihnen Engel zur Tröstung sendet und sie mit seinem heiligen Leibe erquickt. Wie Gott einst dem frommen Daniel Speise in die Löwengrube sandte, so sendet er den leidenden Seelen seinen heiligen Leib in der Messe, wenn der Priester die heilige Hostie bricht und den einen Teil zurücklegt für die Seelen im Fegfeuer[5].

---

[1] *M.* XCV, 1536. [2] Speculum ecclesiae, *M.* CLXXII, 1085.

[3] *Schönbach*, Altdeutsche Predigten I, 241.

[4] Heute 6. Sonntag nach Pfingsten (Mark. 8, 1—9).

[5] *Grieshaber*, Deutsche Predigten I, 78. 79: ‚Zem dritten male, so wil sich got erbarmen über die schar diu da schriget uñ sümftet (seufzen) in den wizen

Wie herzlich und eindringlich sind die Mahnungen eines Predigers am Allerseelentage[1]: ‚Hiut an disem tage wirt vil manic tusent sele von der helle[2] erloset. mit dem gemeinen gebet der cristenheit. da von habnt die sele alle iar gedingen zu disem tage. Hiut ist aller iwer vordere sele sibent. und drizic. und iarzit. die wartent hiut alle iwer helfe. Zegelicher wise als ein givangenaer man in einem vinsterm charchaere wartet wenne in sin friunde dar ûz nemen. Si reckent iu die hende ûz der helle reht als ein man der in einen tiefen wage[3] alsan ertrincken wil. Ih bin ir bot her ziu und man iuh von in aller der triwen. die si iu erzeigten in ir tagen. daz ir in hiut mit iwrem grozem almusen von ir noten helfet. Ein selmesse oder ein pater noster oder ein snit brotes. diu chûmet hiut in ze bezzern statten danne tûsent march do si lepten. Verzihet ir in hiut triwe und helfe. daz chlagent si got uber iuh an dem iungestem tage. Vergezzet ir iwer vorderen hiut die iu ir erbe hie lazent habnt. ûf die triwe daz ir ir sele der von gedenchet. so verdienet ir der mit. daz iwer afterchomen iwer ûh her nah vergezzent.‘

So weckten und unterhielten packende Beispiele und ernste, immer wiederholte Ermahnungen die Liebe zu den armen Seelen und

(im Fegfeuer). dc sint armen sela die da brinnent in dem vegefiur . . . Als wie? sich da wil er ier nôt uñ ier arbeit ain ende machen. wan diu sêl. diu lîht hundert iâr alder mê sôlte brinnen in dem vegefiur. die wil er .ê. ledegon dar ûz durch dez gebetez willen. uñ durch dez almûsens. uñ durch der vaston willen. uñ durch andriu gûten werch. sich uñ dc kumet als von siner grôzer erbermherzechait. er wil si och trôsten mit sinen hailigen lichamen. uñ mit den hailigen engelen. uñ dc wirt uns bewêret in der alten .ê. [dem Alten Bunde] mit dem herren Daniel. . . Sich als unser herre in der alten .ê. bi dem engel den inbiz sandte Daniel dem wissagen do er in dem tiergarten lach. also wil er sinen zarten lichamen och senden den armen selen die da ligent gevangen in dem vegefûre ze ainem trôste dc ier wize dester ringe werde. Wan swenne der briester den hailigen lichamen unsers herren in der hailigen messe wil enphahen. so taileter den lichamen unsers herren en driu stuke. der legeter zwai fûr sich ûf die patêne uñ der enphaheter ainez fûr sich selber. dc ander fûr die ze der messe stânt mit andaht. dc dritte lâzeter in den kelch. fûr die sêla die da ligent in dem vegefiure. Nu sich sailiger mensch wie sich got über die sela erbarmet swenner in sinen hailigen lichamen sendet ze ainem trôste. sich es koment och die hailigen engel die du hie hâst geêret ez si mit gebet. ez si mit almûsen. ez si mit vaston. ez si mit andern gûten dingen. die koment uñ trôstent dich. uñ dc wirt uns da mit bewêret. dc der engel dem wissagen den inbiz braht in den tiergarten.‘

[1] *Grieshaber*, Deutsche Predigten in ‚Germania‘ I, 449.

[2] ‚helle‘ für Fegfeuer. [3] wage = bewegtes Wasser; vgl. *Schade* u. d. W. wâg.

das Verlangen, denselben durch Werke der Barmherzigkeit und durch das heilige Opfer zu Hilfe zu kommen. Will man den Opfersinn, den jene Zeit für die Seelen der Entschlafenen bekundete, verstehen, so muſs man sich in ihr Fühlen und Denken vertiefen. Alles war von religiösem Hauche durchdrungen; überall sah man die Einwirkungen des Himmels, überall die Wunder Gottes und die Macht der Heiligen, überall ragte die jenseitige Welt in die Leiden und Kämpfe der Zeitlichkeit hinein. Auch im Volke herrschte eine Mystik, nach welcher Himmel, Hölle und Fegfeuer ihre Boten schickten, um den Erdenpilgern Freudiges oder Trauriges zu verkünden und ernste Mahnungen oder dringende Bitten zu senden. Darum faſste das Volk besonders jene religiösen Wahrheiten mit innigem Verständnisse auf, welche die Geschicke der Verstorbenen in der Ewigkeit betrafen. Das Los der Angehörigen im Jenseits machte den Hinterbliebenen stete Sorge. Sie beteten, lieſsen das heilige Opfer darbringen, gaben aus dem Nachlasse der verstorbenen Lieben reiche Spenden an Kirchen und an Arme und unterzogen sich gern allen Andachtsübungen, die ihnen als nützlich anempfohlen wurden. Bei solcher Seelenstimmung fanden denn auch Leute Glauben, welche unfehlbar wirkende Messen anpriesen. Das Volk vertraute solchen Empfehlungen, zumal sie zumeist von geistlicher Seite kamen, vorbehaltslos, und die Geistlichen begrüſsten mit geringen Ausnahmen ebenso kritiklos wie das Volk die neuen Mittel zur Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer und sorgten in unkluger Frömmigkeit oder auch aus Eigennutz für deren weitere Verbreitung. Man kann die groſse Verbreitung der vielen Wundermessen nur begreifen, wenn man das religiöse Milieu erwägt, in welchem Klerus und Volk lebten, und sich an die zahllosen Berichte erinnert, welche von dem Fegfeuer und von der Verbindung der armen Seelen mit ihren irdischen Freunden die seltsamsten Dinge erzählten.

In dem gelasianischen und in dem gregorianischen Sakramentar sind bereits Meſsformulare für Verstorbene aus dem Klerus und dem Laienstande verzeichnet: für verstorbene Bischöfe, Priester, Äbte und Laien. Daneben finden sich längst auſser Übung gekommene Orationen bei der Messe für diejenigen Verstorbenen, welche wegen Verlustes der Sprache auf dem Sterbebette nicht mehr beichten und

ihre Bufse nicht mehr leisten konnten[1]. Den Orationen geht die Bemerkung voran, dafs in einem solchen Falle der Priester, wenn taugliche Zeugen den Wunsch des Sterbenden, Bufse zu tun, bekunden und der letztere selbst durch Zeichen seine Bufsgesinnung bezeugt, vorgehen soll wie bei einem gewöhnlichen Pönitenten. Die Bitte der Orationen für den Verstorbenen geht dann dahin, ‚ut poenitentiae fructum, quem voluntas eius optavit, praeventus mortalitatis non perdat'. Die bereits oben besprochene Messe pro defuncto, ‚de cuius anima dubitatur', ist seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr in die Mefsbücher aufgenommen worden. Dagegen finden sich in jener Zeit in denselben Orationen zu einer Messe für die ärmsten Seelen, nämlich für jene, deren niemand fürbittend gedenkt. Von den in herzlichem Tone gehaltenen Gebeten mag die Kollekte folgen[2]:

‚Miserere quesumus Domine animabus, que singulares apud te non habent intercessores, et quibus non est consolacio in tormentis nec ulla spes nisi quod ad ymaginem tuam create sunt, que antiquitate uel paupertate seu negligencia in obliuionem hic in terris date sunt, quarum tricesimus uel septimus aut memorialis dies nusquam celebratur: parce eis Domine ac defende plasma tuum et libera eas a tormento et cruciatu et perduc eas ad locum refrigerii et quietis per te Iesu Christe rex glorie, qui cum deo patre.'

In gleich warmem Tone sind die Sekrete und Komplende gehalten.

Die offiziellen kirchlichen Gedenktage für die Verstorbenen waren, wie bereits bemerkt, der Dritte, Siebente, Dreifsigste und der Jahrestag. Aber auch an anderen Tagen wandte man die Früchte des Mefsopfers den verstorbenen Freunden zu, insbesondere in der ersten Zeit nach ihrem Ableben, innerhalb der von dem Dritten, Siebenten und Dreifsigsten bezeichneten Zeitabschnitte. Es mag sich darum schon früh die Sitte gebildet haben, für die Verstorbenen in diesen Zeiträumen täglich das heilige Opfer darbringen zu lassen.

---

[1] *Muratori* I, 756. Im CRh. 30, Bl. 319 stehen die Orationen sehr fehlerhaft; korrekter im CSG. 340, p. 750.

[2] CAdm. 69 (15. Jahrhundert), Bl. 113': ‚Umb all elend sell collecta.' Auch im CRh. 11 (Anfang des 16. Jahrhunderts), Bl. 185 stehen die Orationen unter der Rubrik: ‚Pro exulibus animabus', es fehlt aber der Passus: ‚que antiquitate' bis ‚nusquam celebratur.'

Diese intensive Fürsorge für die Entschlafenen schlofs mit dem Dreifsigsten ab. Denn der Dreifsigste galt als Abschlufs der strengen Trauerzeit. Darin trafen die antiken Traditionen und die alttestamentlichen Vorbilder zusammen. Man las also durch drei oder sieben oder dreifsig Tage täglich die Messe für die Verstorbenen. Aus diesem Gebrauche entwickelten sich unter den verschiedensten Einflüssen Mefsreihen für Verstorbene und für Lebende.

Papst Gregor der Grofse spricht von der Sitte, eine bestimmte Anzahl von Messen für Verstorbene zu lesen, wie von einem bereits bestehenden und bekannten Gebrauche. Denn der wunderbare Vorfall[1], den er von dem in den Dialogen oft genannten Bischof Felix von Porto erfahren hatte, setzt voraus, dafs jene Sitte damals bereits in Übung war. Der Bischof Felix hatte den angeblichen Vorfall, der sich in der Diözese Centumcellä zugetragen haben soll, von einem frommen Priester namens Johannes gehört. Letzterer gebrauchte warme Bäder und wollte dem Badediener zur Belohnung für die geleisteten Dienste zwei in Form von Kränzen gebackene Eulogien[2] geben. Der Badediener wies sie zurück, weil er das heilige Brot nicht essen könne: er sei der verstorbene frühere Herr des Bades und zur Strafe für seine Sünden hierher verwiesen; wolle der Priester ihm Gutes erweisen, so solle er für ihn das heilige Brot dem Allerhöchsten opfern[3]; er werde erkennen, dafs sein Gebet erhört sei, wenn er ihn bei seiner Wiederkehr nicht mehr vorfinde. Johannes aber tat für ihn eine ganze Woche lang in Tränen Bufse und brachte während dieser Woche täglich das heilige Opfer dar. Bei seiner Rückkehr zum Bade fand er den Diener nicht mehr vor[4]. Die Seele war sonach von ihrer Strafe erlöst. Warum der Priester gerade eine Woche hindurch unter Fasten und Kasteiungen für jene Seele täglich die heilige Messe gelesen habe, wird nicht erwähnt.

---

[1] Dialog. IV, 55; *M.* LXXVII, 417.

[2] ‚duas oblationum coronas'.

[3] Ebd.: ‚Si autem mihi praestare vis, omnipotenti Deo pro me offer panem, ut pro peccatis meis intervenias.' Der Verstorbene bittet demnach nur im allgemeinen um das Mefsopfer, nicht — wie *Eberle* (S. 33) meint — um Darbringung desselben per continuam hebdomadam.

[4] Ebd.: ‚Idem presbyter hebdomada continua se pro eo in lacrimis afflixit, salutarem hostiam quotidie obtulit, et reversus post ad balneum eum iam minime invenit.'

Papst Gregor scheint darin nichts Auffälliges gefunden zu haben. Es war eben üblich, das zu tun.

Auch der in Gregors Dialogen unmittelbar nach jener Erzählung folgende berühmt gewordene Bericht von dem verstorbenen Mönche und Arzte Justus nötigt nicht zur Annahme, dafs die dreifsig in ununterbrochener Reihenfolge gelesenen Messen eine neue und bis dahin unbekannte Erfindung des Papstes Gregor seien. Justus war Mönch in dem von dem nachmaligen Papste Gregor geleiteten Kloster St. Andreas auf dem Mons Coelius. Er hatte sich schwer gegen das Gelübde der Armut versündigt. Nach seinem Tode wurde er deshalb als Proprietarius der Fürbitte der Brüder beraubt. Kein Psalter wird für ihn gebetet, keine Messe gelesen, kein Dritter und Siebenter gehalten. Am dreifsigsten Tage, an dem Tage, an welchem in anderen Fällen der Trigesimus begangen wurde, empfindet Gregor Mitleid mit dem Verstorbenen und ordnet an, dafs nun durch dreifsig Tage ohne Unterbrechung an jedem Tage eine heilige Messe für den unglücklichen Mönch gelesen werde[1]. Das geschah auch so. Am dreifsigsten Tage erschien angeblich Justus seinem Bruder Copiosus und meldete ihm seine Erlösung. Gregor schliefst diese Erzählung mit der Bemerkung, dafs Justus offenbar durch das heilige Opfer von den Strafen befreit worden sei. Er will mit den Vorfällen von Centumcellä und in seinem Kloster die Kraft der Messe für die Befreiung der Verstorbenen aus den Peinen des Fegfeuers darlegen und schliefst darum jede dieser beiden Erzählungen mit dem Satze, dafs die Messe die Verstorbenen von den Qualen erlöse[2]. Hätte Gregor die dreifsigmalige Darbringung des heiligen Opfers selbst für etwas Neues, bisher nicht Übliches betrachtet, so hätte er jedenfalls einen anderen Schlufs aus dem Vorfalle gezogen und zur Beherzigung vorgelegt: er hätte die wunderbare Wirkung der neuen Übung für die Verstorbenen gerühmt und dieselbe zur Nachahmung empfohlen. Das tut er aber nicht; sein Schlufs lautet nicht anders als in dem Berichte über den Vorfall

[1] Dialog. IV, 55; p. 421: ‚Vade itaque et ab hodierna die diebus triginta continuis offerre pro eo sacrificium stude, ut nullus omnino praetermittatur dies, quo pro absolutione illius hostia salutaris non immoletur.'

[2] Ebd. p. 417: ‚Qua re quantum prosit animabus immolatio sacrae oblationis ostenditur, quando hanc et ipsi mortuorum spiritus a viventibus petunt et signa indicant quibus per eam absoluti videantur ...'; p. 424: ‚... res aperte claruit, quia frater, qui defunctus fuerat, per salutarem hostiam evasit supplicium.'

von Centumcellä: die heilige Messe nützt den Verstorbenen. Mit keinem Worte deutet Gregor an, dafs er infolge einer Offenbarung die dreifsig Messen für Justus angeordnet oder dafs er durch eine Offenbarung von der Erlösung des Justus, die er nur durch den Bericht des Copiosus erfuhr, unterrichtet worden sei. Endlich steht in der Erzählung keine einzige Bemerkung, aus welcher geschlossen werden könnte, dafs Gregor — der zur Zeit des Vorfalles noch nicht Papst war — die Zelebration von dreifsig Messen als eine kirchliche Einrichtung habe anordnen wollen. Erwägt man nun die von Gregor selbst geschilderte Sachlage, so wird man sagen dürfen, dafs derselbe lediglich die zur Strafe für Justus unmittelbar nach dessen Ableben versagten Messen nachholen liefs und darum die Vermeidung jeder Unterbrechung anbefahl, weil er dem armen verstorbenen Mitbruder, der schon hart genug bestraft war, nunmehr jede mögliche Erleichterung erflehen lassen wollte. Das alles mufs betont werden gegenüber der irrigen Auffassung, dafs Gregor die Kraft dieser dreifsig Messen durch eine Offenbarung erkannt, dafs er die dreifsig Messen als kirchliche Einrichtung angeordnet und die Erlösung des Justus den gerade in dieser Form gelesenen dreifsig Messen zugeschrieben habe. Für diese Auffassung fehlt die geschichtliche Begründung; in der Erzählung Gregors wenigstens ist sie nicht zu finden. Man konnte dazu nur gelangen, indem man aus der späteren Entwicklung der zu einer kirchlichen Sitte gewordenen dreifsig gregorianischen Messen Rückschlüsse auf die Entstehung derselben machte. Dabei liefs man sich aber lediglich von dogmatischen und apologetischen Interessen leiten und von dem Bestreben, für die angenommene Wirkung des gregorianischen Tricenars eine dogmatische Erklärung zu finden [1].

Die beiden Erzählungen Gregors haben unstreitig dazu beigetragen, der Sitte, sowohl sieben wie dreifsig Messen für Verstorbene ohne Unterbrechung lesen zu lassen, rasche und weite Verbreitung im Abendlande zu verschaffen. Denn Gregors Schriften wurden überall gelesen, und seine Autorität war besonders in liturgischen Dingen mafsgebend. Von ihm haben daher die dreifsig Messen, die man für Verstorbene lesen liefs, den Namen ‚gregorianische Messen'. Dieser Name wurde aber auch auf andere Reihenfolgen von Messen übertragen.

[1] Vgl. *Eberle* S. 59. 61.

Bald sind es sieben, bald sechs, bald fünf, selbst vierundvierzig und fünfundvierzig Messen, die man neben jenen dreiſsig als ‚gregorianische' bezeichnete. Man lieſs sie auch für Lebende lesen und knüpfte daran wunderbare Wirkungen. Von allen diesen Auswüchsen ist der reine gregorianische Tricenar frei; derselbe besteht lediglich in der Darbringung des heiligen Opfers durch dreiſsig Tage hintereinander für die Verstorbenen und erfreut sich in dieser einfachen Form der Billigung der Kirche[1]. Die kirchlichen Erlasse gestatten ihn aber nur unter Ausschluſs jeder abergläubischen Observanz mit der Maſsgabe, daſs die dreiſsig Messen nur für die Verstorbenen und zwar ununterbrochen durch dreiſsig Tage — mit Ausnahme der Tage, an welchen die Zelebration von Privatmessen nicht gestattet ist — gelesen und daſs dabei die Bestimmungen des Kirchenkalenders und der Meſsrubriken befolgt werden[2].

Wie man durch den Tricenar, Septenar u. s. w. den armen Seelen im Fegfeuer rasche und wirksame Hilfe schaffen zu können meinte, so kombinierte man bestimmte Messen, um mit Sicherheit Befreiung aus leiblichen und geistigen Nöten zu erlangen. Man erfand die Notmessen. Als solche wurden auch die dreiſsig gregorianischen Messen gebraucht, dann die dreiſsig Messen des Papstes Innocenz IV., ferner sieben, auch fünf Messen, Meſsnovenen, die ‚guldene Meſs', drei Messen zum hl. Nikolaus, die Messe zur hl. Sophie, endlich die Messe ‚Humiliavit' in fünfmaliger Wiederholung. Diese Meſsreihen sowie die pseudo-gregorianischen schreiben besondere Meſsformulare vor, bald die etwas modifizierten Wochenmessen, bald Messen vom Leiden Christi, bald Heiligenmessen u. a. Manche Messen enthalten eingeschobene Gebete, andere fordern besondere Betrachtungen.

---

[1] Vgl. *Eberle* S. 50 ff., wo auch die Literatur angegeben ist. Eberle behandelt nur den einfachen Tricenar, belegt den frommen Gebrauch durch viele Nachweise aus der mittelalterlichen Literatur und erörtert die Ursache der besonderen Wirkung der Messen, als welche er ohne überzeugende Beweisführung die Fürbitte des hl. Gregorius annimmt. Lesenswert sind *Thalhofers* Ausführungen in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1884 S. 358 ff. und im Kirchenlexikon V², 1191. Weder Thalhofer noch Eberle behandeln die mit den gregorianischen Messen enger oder loser zusammenhängenden sonstigen mittelalterlichen Meſskombinationen.

[2] Die einschlägigen Dekrete der römischen Kongregationen von dem Dekret der Ritenkongregation vom 28. Oktober 1628 bis zu dem letzten Dekret der Congregatio indulgentiarum vom 24. August 1888 sind bei *Eberle* S. 41 ff. und noch übersichtlicher bei *Beringer* S. 425 ff. besprochen.

Die in Aussicht gestellte Wirkung machen die Erfinder dieser Reihen abhängig von der Zahl der Messen und nicht selten von der Zahl der bei Anhörung derselben anzuzündenden Kerzen sowie von der Zahl der vorgeschriebenen Almosen. Fast durchweg versucht man, den Meſskombinationen dadurch Ansehen und Eingang zu verschaffen, daſs man ihren Ursprung mit Päpsten (Gregor I., Bonifaz II., Leo u. a.) und Kaisern (Karl dem Groſsen, Heinrich II.) in Verbindung bringt. Gemeinsam ist endlich allen diesen Messen die Verheiſsung eines unbedingt eintretenden Erfolges, sei es für Verstorbene, sei es für Lebende.

Einer Tradition zufolge sollen die für die Befreiung des Mönches Justus so wirksamen Messen auf dem Altar des hl. Gregorius, welcher sich in der Kirche dieses Heiligen auf dem Monte Celio befindet, gelesen worden sein. Daraus ist der Glaube entstanden, daſs die auf diesem Altare zelebrierten Messen eine besondere Kraft für die Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer haben. Von mehreren Päpsten wurde infolgedessen der Altar mit groſsen Ablässen und Privilegien ausgestattet, die später gunstweise auf die sogen. altaria Gregoriana ad instar auſserhalb Roms ausgedehnt wurden[1]. Eine andere Tradition bringt den hl. Gregor in Verbindung mit der Kirche des hl. Sebastian in Rom. Als er auf dem Altare dieses Heiligen Messe las, habe er einen Engel gesehen, der ihm diente und sagte: ‚Hic est locus sacratissimus, in quo est vera promissio et omnium peccatorum remissio, splendor et lux perpetua ac sine fine laetitia, quas Christi martyr Sebastianus promeruit.‘ Nach einer dritten Legende soll Gregor an diesem Altare durch eine Messe Trajans Seele erlöst haben[2]. Diese legendarischen Erzählungen gaben Anlaſs zu der Gewohnheit, die gregorianischen Messen mit Vorliebe in der Kirche des hl. Sebastian zelebrieren zu lassen. Sie erhielten hier im Laufe der Zeit auch eine besondere Form, indem für jede der dreiſsig Messen ein anderes, von der Tagesmesse abweichendes Meſsformular bestimmt und auſserdem noch dem zelebrierenden Priester die Verrichtung gewisser Gebete vorgeschrieben wurde. In dieser Form wurden die gregorianischen Messen auch in Frankreich und im westlichen Deutschland persolviert. Die

---

[1] Siehe *Beringer* S. 426 ff.

[2] Siehe oben S. 178 und 229.

Messen sind folgende[1]: 1. Dominica prima adventus; 2. Nativitas Domini; 3. Stephanus; 4. Ioannes Evangelista; 5. Innocentes; 6. Epiphania; 7. Octava Epiphaniae; 8. Purificatio B. M. V.; 9. Septuagesima; 10. I vel III dominica in Quadragesima; 11. Dominica II in Quadragesima; 12. Dominica IV in Quadragesima; 13. Annuntiatio; 14. Dominica Palmarum; 15. In coena Domini; 16. Pascha; 17. Ascensio; 18. Pentecoste; 19. Trinitas; 20. Dominica II post Pentecosten; 21. Dominica III post Pentecosten; 22. Ioannes Baptista; 23. Petrus et Paulus; 24. Magdalena; 25. Laurentius; 26. Assumptio B. M. V.; 27. De cruce sive de exaltatione crucis; 28. Michael; 29. Gregorius sive de omnibus sanctis; 30. Missa pro defunctis.

Ein Papst Innocenz soll, wie die einleitenden Bemerkungen besagen, einen Ablaſs von drei Jahren und drei Quadragenen jedem verliehen haben, der diese Messen liest oder lesen läſst. Der Priester aber, welcher die Messen liest, soll vorher den Heiligen Geist anrufen, die Nokturn dieses Tages beten sowie die sieben Buſspsalmen samt Versikeln und Orationen. Nach der Messe soll er die Totenvigilien beten. Manche beten sogar — wie bemerkt wird — das ganze Psalterium bis zum Psalm 109 und fasten täglich. Nach jeder Messe sind noch drei Orationen zu beten, und in den Messen selbst muſs eine zweite Oration gebetet werden, welche des hl. Gregorius und seiner mächtigen Fürbitte für die Verstorbenen gedenkt.

Ein westdeutsches Missale, welches Schulting benutzt hat, empfiehlt die dreiſsig gregorianischen Messen nach der Form von St. Sebastian in Rom auch für die Lebenden als sehr wirksam und begründet dies unter Berufung auf den Papst Innocenz; wahrscheinlich ist der auch sonst für ähnliche Andachtsübungen zitierte Papst Innocenz IV. gemeint. Derselbe sei in groſser Bedrängnis gewesen; er lieſs die dreiſsig Messen lesen, wurde sofort erhört und erhielt die Gnade, um die er flehte. Darum verlieh er für diese Messen besondere Privilegien. Wer sie liest oder lesen läſst, wird aus jeder Trübsal sicher befreit, wie man oft erfahren habe[2].

---

[1] Bei *Martène*, De antiquis eccl. ritibus II, 375 aus einem Missale des Benediktinerklosters Ainay bei Lyon; s. auch *Eberle* S. 38 und *Thiers* II, 401. Auch *Schulting* III, 84 hat ein Verzeichnis dieser Messen.

[2] *Schulting* III, 85: ‚Quas si quis celebraverit vel celebrari fecerit contra quamcunque tribulátionem, ab eadem verissime liberabitur, quod saepissime experimento probatum est.'

In deutschen Missalien trifft man jene sebastianische Form selten[1]; dagegen finden sich in denselben viele andere Kombinationen von Messen, welchen die gregorianischen als Vorlage gedient haben mögen. So werden in einem Missale aus dem 15. Jahrhundert 45 Messen als gregorianische und bonifacianische eingeführt und zwar: ‚3 de trinitate, 5 de s. cruce, 7 de s. spiritu, 9 de angelis, 4 de s. Ioanne Baptista, 12 de apostolis, 4 de beata Virgine, 1 de omnibus sanctis.' ‚Subsequentes misse' — heiſst es — ‚reuelate sunt pape Gregorio et Bonifacio pro animabus in purgatorio ardentibus; ita quod quicunque eas legere fecerit pro se ipso uel pro una anima uel pro pluribus, tunc iste anime seu anima liberabuntur ab omni pena absque dubio, etsi deberent mansisse in pena usque ad diem iudicii.'[2]

In dieser Kombination hat man sich an die alten Wochenmessen — mit Ausnahme der Messen de s. Ioanne Baptista und de omnibus sanctis — angeschlossen. Ähnlich ist eine Reihe von gregorianischen Messen in einer St. Florianer Handschrift[3] zusammengestellt. Hier werden 44 Messen gefordert. Das Verzeichnis stammt aus dem 15. Jahrhundert und ist deutsch abgefaſst:

> ‚Wer dy nachgeschribn mess ainer sel frumbt daz man die list nach einander an underlass, dieselb sel wirt erlöst an zweifl und ob der mess aine versambt wird, so hulf es nicht, man hueb denn wider an von neuem; der heilig pabst Gregorius [sagt] daz das also war ist.
>
> Von erst dry mess von der hailigen driualtikait: Benedicta sit sancta trinitas.
>
> Item fünf mess von den heiligen fünf wunden unsers herrn: Nos autem gloriari oportet[4].

---

[1] Auf dem Deckblatt des CMl. 950 (Prg., 12. Jahrhundert) steht sie als Eintrag aus dem 14. Jahrhundert: ‚Swer groze not hab iz sei von siechtum oder in vanchnus oder in hern vorchten oder in armut oder uber die arme sel die in den weiczen [Fegfeuer] sint der frum die messe die hie gescriwen stent, der wirt in zechen tagen an allen zweifl erhört.' Nun folgen die 30 Messen. CGraec. 951, Bl. 79' (15. Jahrhundert): ‚Qui uoluerit diuinam clemenciam pro peccatis suis deprecari, has XXX missas sicut habentur in textu siue pro se siue pro alio amico uel quacunque tribulacione aut necessitate aut infirmitate siue pro mortuorum animas liberando uel pro captiuitate uel pro aliqua prosperitate alicuius uiri uel pro acquirenda amicicia cantet aut cantari faciat sine interuallo, et absque dubio infra quatuor dies liberabitur.'

[2] Clm. 3661, Bl. 193. [3] CFl. 338, Bl. 250. [4] Fer. IV post Palm.

Item siben mess von den siben gaben des heiligen geistes: Spiritus domini repleuit etc.[1]

Item neun mess von den neun kören der engel: Benedicite dominum omnes angeli[2].

Item vier mess von den vier patriarchen: De ventre matris mee[3].

Item XII mess von den heiligen Zwelifboten: Mihi autem nimis honorati.

Item IIII mess von unser liben frawen: Rorate celi. Suscepimus. Gaudeamus. Salue sancta parens[4].

S. XLIIII mess.'

Ein Vergleich zeigt, daſs diese Reihe aus derselben Quelle entstanden ist wie die vorige. Die Messe von den vier Patriarchen ist durch ein Versehen des Schreibers hineingekommen, der trotzdem die Messe von Johannes Baptista vorschreibt. Die Messe de IV patriarchis hatte einen anderen Introitus[5]. Ausgelassen ist hier noch die Messe de omnibus sanctis.

Dieselbe Herkunft haben auch offenbar die in einer St. Galler Handschrift[6] mitgeteilten 41 Messen, wenngleich ihr Ursprung anders dargestellt wird. In der mit der Chronologie arg in Widerspruch stehenden Einleitung wird nämlich folgendes erzählt: Als im Jahre 1313 Kunigunde († 1033), die Gemahlin des Kaisers Heinrich († 1024), im Sterben lag, schickte der letztere seinen Beichtvater zum Papste mit der Bitte, die Sterbende von Strafe und Schuld zu absolvieren. Das geschah auch, indem der Papst 41 Messen las. Zugleich gewährte er allen Gläubigen die groſse Gnade, daſs die Seele des Gläubigen, der mit Beicht und Reue und im katholischen Glauben gestorben ist, von den Strafen des Fegfeuers befreit wird, wenn diese Messen für dieselbe gelesen werden. Es sind aber folgende Messen: 3 de trinitate, 12 de apostolis, 9 de choris angelorum, 7 de septem donis spiritus sancti, 5 de quinque vulneribus Christi, 1 de assumptione Mariae Virginis, 4 de quatuor evangelistis[7].

---

[1] Pfingstmesse. [2] In festo ss. Angelorum Custodum.

[3] Das ist die Messe von Johannes Baptista.

[4] Roratemesse, die Messen an Purificatio, Assumptio und Nativitas.

[5] Siehe oben S. 169. [6] CSG. 932, p. 540 (15. Jahrhundert).

[7] Der Hortulus animae (Straſsburger Ausgabe von 1503 Bl. 233') empfiehlt dieselben Messen mit der gleichlautenden Erzählung von ihrem Ursprunge. Im CSG. 932,

In derselben Handschrift[1] findet sich noch eine andere Entstehungsgeschichte dieser Messen verzeichnet. Danach sind sie dem heiligen Papste Gregor vom Heiligen Geiste geoffenbart worden. Papst Gregor habe sie dem hl. Bonifacius zugeschickt[2]. Die Messen seien ein Schatz zur Erlösung der armen Seelen im Fegfeuer. Die Seele, für welche sie ohne Unterbrechung gelesen werden, wird am dritten Tage befreit. Wer sie im Leben für sich selbst lesen läſst, kommt drei Tage nach seinem Tode aus dem Fegfeuer[3].

Eine andere Reihenfolge von dreiſsig Messen nennt sich zwar nicht selbst gregorianisch, ist aber nach Analogie der gregorianischen Messen gebildet. ‚Misse pro defunctis,' — beginnt der Vorbericht — ‚ut meritis subscriptorum festorum liberentur. Item prime tres misse de annunciacione b. Marie uirginis, item tres misse de natiuitate Domini, item tres misse de sancto Ioanne euangelista, item tres misse de epiphania Domini, item tres misse de sancta cruce, item tres misse de resurreccione Domini, item tres misse de ascensione Domini, item tres misse de spiritu sancto, item tres misse de trinitate, item tres misse de natiuitate b. Marie uirginis.'[4]

Diese dreiſsig Messen hat, wie nach der Aufzählung derselben weiter gemeldet wird, der hl. Ägidius für den Kaiser Karl gelesen, und wer sie liest oder lesen läſst, wird in kurzer Frist aus jeder Not

p. 107 stehen sie deutsch mit der Einleitung: ‚Daz sind die XLI mesz die man den lebendig oder den totten sprechen mug.' *Schulting* III, 105 erwähnt dieselbe Reihe; an Stelle der fünf Messen de quinque vulneribus stehen fünf Messen de cruce und statt der Messe de assumptione Mariae die Messe de Domina nostra. Auch die Entstehung der Messen wird fast gleichlautend erzählt; die päpstlichen Privilegien aber gehen weiter: ‚... tunc summus pontifex . . . concessit omnibus et singulis animabus in purgatorio laborantibus, pro quibus per quemcunque sacerdotem Christifidelem 41 sequentes Missae vicissim sine intermissione legantur aut legi ordinentur, quod eadem anima post completionem earum missarum a purgatorio liberetur etiamsi usque ad diem extremi iudicii esset purganda.'

[1] CSG. 932, p. 544.

[2] Der Anachronismus ist dem Erfinder entgangen; vielleicht hat er von dem Briefwechsel zwischen einem Papste Gregor (III.) und Bonifacius gehört und darum Gregor den Groſsen in Verbindung mit dem hl. Bonifacius gebracht.

[3] ‚Item nota iste subscripte misse reuelate sunt per spiritum sanctum sancto Gregorio pape, quas misit sancto Bonifacio, que sunt thesaurus anime misere existentis in purgatorio ad redempcionem, et [si] pro qualibet anima predicte misse sine intermissione dicte fuerint uel quis legerit pro se ipso ipso uiuente, illius anima liberabitur tercia die post eius mortem.'

[4] CTrev. 283 (15. Jahrhundert), Bl. 264' (vgl. *Keuffer* III, 80) aus St. Alban.

befreit [1]. Chronologische Schwierigkeiten gab es für die Erfinder solcher Wundermessen nicht.

Über den Ursprung der sieben sogen. gregorianischen Messen, die wohl auch die ‚septem missae aureae beati Gregorii' genannt wurden, ist bereits oben einiges bemerkt worden. Sie lehnen sich offenbar an die Feier des Siebenten an. Zu ihrer Verbindung mit dem hl. Gregor gab die erwähnte Erzählung des Priesters Johannes Anlaſs, die Gregor in seinen Dialogen mitteilt. Der Septenar fand zugleich mit dem Tricenar zunächst in den abendländischen Klöstern Eingang [2]. Man schrieb ihm jedoch nicht jene Wirkungen zu, welche man von dem Tricenar rühmte. Wie man aber für die dreiſsig gregorianischen Messen besondere Meſsformulare auswählte, so suchte man auch für die sieben Messen Formulare aus, die sich eines besonderen Vertrauens erfreuten. Die ältere Reihe dieser Messen schlieſst sich an die Wochenmessen an; die jüngere, welche erst im 14. Jahrhundert entstanden zu sein scheint, ist besonders der Verehrung des Leidens Jesu, des Quelles der Erlösungsgnaden, gewidmet. Die hl. Gertrud [3] von Helfta kennt den gregorianischen Septenar nicht, und auch der hl. Brigitta († 1373) war er unbekannt. Man ist be-

---

[1] ‚Has triginta missas sanctus Egidius celebrauit pro Karolo imperatore, et quicunque eas pro se uel pro quocunque homine dixerit, si in penis fuerit, uel quacunque necessitate, liberabitur in breui.' Auch im CSG. 932, Bl. 543 stehen diese Messen mit der Anweisung: ‚ad quamlibet missam accendenda est una candela ardens et una elemosina [danda].'

[2] Ich verweise auf *Eberle* S. 22. 23. 24, wo Belege für den Tricenar und Septenar beigebracht werden. Hinzuzufügen ist noch aus der Vita s. Wunibaldi († 761) c. 22, bei *Mabillon* III, 2, p. 186: ‚. . . ille (presbyter) et alii presbyteri cum eo totam septimanam illam quotidie . . . missarum solemnia cantare non desinebant (pro defuncto Wunibaldo).' Ob das auf Grund alter Traditionen oder im Anschluſs an Gregors Bericht geschah, läſst sich freilich nicht entscheiden. — Den hl. Nikolaus von Tolentino († 1246) bittet die Seele eines verstorbenen Fraters um eine Messe, die er aber verweigern muſs, weil er die Konventsmesse zu zelebrieren habe. Die Seele zeigt ihm nun ganze Scharen von Verstorbenen, die auf seine Messe warten. Er bittet deshalb um die Erlaubnis, die Messe lesen zu dürfen, und liest sieben Messen ‚per totam hebdomaden'. Der Frater erscheint ihm wieder und berichtet, daſs ein groſser Teil jener Scharen von armen Seelen erlöst sei.

[3] Bei der hl. *Gertrud* kommen in Betracht lib. V, 1—17 des Legatus divinae pietatis (Revelat. I, 497 sqq.); bei der hl. *Brigitta* Revelat. lib. IV, 9; VI, 10 und Revel. extravagantes c. 56, p. 247. 485. 829. In lib. IV, 9 ist zwar die Rede von dreiſsig Messen; sie sind aber von den gregorianischen wesentlich verschieden.

rechtigt, das anzunehmen, weil beide ex professo über die Mittel, den armen Seelen zu helfen, handeln, ohne diese Messen zu erwähnen.

Aus der älteren Meſsreihe folgen hier zwei Formulare[1]:

I. ,1.	De trinitate	3	lumina	3	elemosine
2.	De angelis	9	—	9	—
3.	De prophetis	10	—	10	—
4.	De apostolis	12	—	12	—
5.	De septem donis spiritus sancti	7	—	7	—
6.	De s. cruce	5	—	5	—
7.	De s. Uirgine	1	—	1	—'
II. ,1.	De trinitate	3	lumina	3	elemosine
2.	De s. Michaele	9	—	9	—
3.	De s. Iohanne Eu.	3	—	3	—
4.	De s. apostolis	12	—	12	—
5.	De spiritu sancto	7	—	7	—
6.	De cruce	5	—	5	—
7.	De beata Uirgine	10	—	10	—'

Das erste Formular trägt die Aufschrift: ,7 misse Gregorii', das zweite ,pro una anima liberanda'; unter den Formularen steht noch die Bemerkung: ,pro tribulacione siue angustia hominis'. Beide Formulare verraten deutlich den Anschluſs an die Wochenmessen durch die Messen de trinitate, de spiritu sancto, de angelis, de cruce und de beata Virgine. Das zweite Formular schreibt auffallenderweise die sonst in solchen Kombinationen nicht üblichen Messen de s. Michaele und de s. Ioanne Ev. vor. Die erstere Messe erklärt sich daraus, daſs St. Michael der Führer und Repräsentant der Engel ist. Bei der anderen wird man einen Irrtum des Schreibers annehmen müssen, der statt Ev. schreiben muſste Bapt. Johannes Baptista ist aber der Repräsentant der Propheten. Somit stimmen die Formulare materiell überein.

Der ersten Reihe wird in einem anderen Formulare am Schlusse noch eine für die feria II bestimmte achte Messe pro defunctis hinzugefügt, bei welcher keine Kerzen angezündet, sondern nur 14 Geldmünzen geopfert werden sollten[2].

[1] Sie sind dem Vorblatte des Clm. 2873 (Kloster Aldersbach, 14./15. Jahrhundert) entnommen.

[2] CSG. 932, p. 542. Für die sieben Messen werden hier nur lumina vor-

In der Diözese Augsburg war diese Meſsreihe unter dem Namen ‚misse b. Marie nuncupate Confitemini' noch 1555 und darüber hinaus bis zur Einführung des Missale Romanum (1597) in offiziellem Gebrauch. Die Reihe hat am Dienstag die ‚missa de Iohanne Baptista et omnibus prophetis cum XIV candelis'[1].

Beliebter als diese Reihe wurde eine andere, welche nur Messen zur Verehrung des Leidens Christi und der heiligen Jungfrau enthält. In einem süddeutschen Meſsbuche aus dem 15. Jahrhundert[2] sind die sieben Messen in folgender Weise bezeichnet:

‚1. De dominica palmarum in memoriam uinculorum Christi;

2. de feria III post palm.: Nos autem gloriari [die heutige Messe], in memoriam false adiuracionis Christi;

3. de feria IV post palm., in memoriam clauorum;

4. de s. cruce, in memoriam amarissime passionis;

5. requiem eternam, in memoriam sepulture Domini;

6. de resurreccione, in memoriam resurreccionis;

7. de assumpcione uirginis, in memoriam gaudii et tripudii Marie.'[3]

In einer Einleitung wird der Ursprung der Messen so erzählt: ‚Sequuntur hic septem misse que videntur efficacie magne pro animabus in purgatorio existentibus pro celeriori liberacione prout manifestate sunt Gregorio pape ut ipse legeret pro expiacione reatus matris sue.' Eine Tatsache aus dem Leben Gregors I., auf welche sich diese Bemerkung beziehen könnte, ist nicht bekannt; sie ist eine freie Erfindung, die den Messen ein gröſseres Ansehen verschaffen sollte[4]. Den-

---

geschrieben, keine Almosen. Am Schlusse heiſst es: ‚et feria II pro defunctis et nummi quatuordecim oblati uel pro pauperibus'. Über die Kerzen und Almosen bei diesen und anderen Meſsreihen s. unten Abschnitt 9.

[1] Vgl. *Hoeynck* S. 339. [2] Clm. 23960, Bl. 1.

[3] Diese Reihenfolge wird fast ausnahmslos beobachtet. Der CSG. 932, p. 544 führt aber folgende sieben Messen an: ‚Item pro liberacione unius anime debent legi 7 misse: 5 de sancta cruce, 1 de resurreccione Domini, 1 de assumpcione beate uirginis. Item una uigilia defunctorum, 15 Pater noster et 15 Aue Maria. Item septem elemosine albe' (Weiſsbrot).

[4] Die ungesühnte Sünde der Mutter Gregors wird in einem mittelalterlichen englischen Gedichte (Trental s. Gregorii, abgedruckt in Publications of the early English Text Society No. 15, London 1866, p. 83—92) als Veranlassung zu den 30 gregorianischen Messen angeführt. Danach sei Gregors Mutter wegen einer Sünde, die sie nicht gebeichtet habe, zur Hölle verdammt worden; sie sei dem Papste er-

selben Zweck verfolgt die fernere Bemerkung, dafs Papst Leo III. diese Messen Karl dem Grofsen übersandt und ein Papst Innocenz sie bestätigt habe. Eine Seele sei einem Priester erschienen und habe ihm mitgeteilt, dafs sie bis zum jüngsten Tage leiden müsse, wenn ihr nicht mit den sieben Messen geholfen werde. Der Priester las die Messen, und die Seele erschien ihm wieder und verkündete ihm dankbar ihre Erlösung. Das erzählte der Priester von der Kanzel herab. Zwei Frauen, die es hörten, versprachen sich gegenseitig, dafs die zuerst Gestorbene erscheinen und über ihren Zustand berichten solle. Für die zuerst Gestorbene liefs ihre Freundin die sieben Messen lesen; die Seele erschien und meldete, dafs sie erlöst sei. Daraufhin verkündete ein grofser Doktor des Predigerordens die sieben Messen überall[1].

Durch diese Messen kann man aber auch, wie endlich mit Nachdruck bemerkt wird, sein künftiges Fegfeuer abkürzen, wenn man sie bei Lebzeiten lesen läfst; ja sie sind dann noch viel nützlicher[2]. Die letztere Empfehlung enthält auch ein von Schulting[3] benutztes Missale.

Ein Passauer Franziskanermissale aus dem 15. Jahrhundert leitet die sieben Messen wie folgt ein[4]: ‚Item quicunque uoluerit animas a penis celeriter liberare celebret septem missas, quas sanctus Gregorius una cum indulgentiis instituit.‘ Auf demselben Blatte werden die Messen auch in deutscher Sprache beschrieben.

Die Zelebration dieser Messen war mit einer Reihe frommer Übungen verbunden, welche geeignet waren, die Seelendisposition des

---

schienen und habe ihn um 30 Messen gebeten, nach deren Zelebration sie erlöst worden sei. (Siehe *Paulus* in Historisches Jahrbuch XXI, 136.)

[1] CStr. 69, Bl. 32': ‚He sunt septem misse quas Leo papa misit imperatori Karolo confirmate per papam Innocencium anno Domini nongentesimo quadragesimo octavo (!). CBg. 39, Bl. 207' (deutsch) erzählt die Legende über die Entstehung der Messen; ebenso CBg. 830, Bl. 222'.

[2] Clm. 23 960, Bl. 1: ‚Aduertendum eciam quod quilibet sacerdos denotus potest easdem legere missas pro se eo existente in uita vel eciam pro alia persona laycali, que desiderat sibi haberi huiusmodi missas, cum non minoris efficacie sunt pro celeriori liberacione a penis purgatorii post mortem ipsorum quam si post decessum eorum pro eis fuissent habite et lecte.‘

[3] III, 104: ‚Efficaciores autem sunt, si quis adhuc vivens pro se has legat aut legi faciat, quam post mortem.‘

[4] Clm. 11 225, Bl. 335.

Priesters und der Gläubigen zu fördern. ,Quicunque' — heifst es in einer Anweisung zur Zelebration der sieben Messen — ,procurat sibi [has missas] uel haberi aut certe, si est sacerdos, ipsemet pro se et remedio anime sue legit, debet omnibus diebus, quibus leguntur iste septem misse, orare uel procurare ab aliis legi, si nescit legere, uigilias mortuorum in remedium animarum omnium. Et ad quamlibet missam debet accendere luminaria septem ad reuerenciam dominice passionis, resurrectionis et assumptionis uirginis gloriose. Et huiusmodi persone debent eciam illis diebus quibus leguntur omni die dare septem elemosinas. Et cum hoc eciam orare XV Pater noster cum totidem Aue Maria et Credo in similem memoriam dominice passionis, resurrectionis et assumptionis almifere uirginis Marie.'[1]

In den Belehrungen über die Abhaltung der Messen finden sich auch Anweisungen, bei jeder Messe den Heiland an das Geheimnis, welches in der Messe gefeiert wird, zu erinnern und daran die entsprechende Bitte für die armen Seelen zu knüpfen. Sie stehen auch in den Ausgaben des ,Legatus divinae pietatis' der hl. Gertrud, jenes merkwürdigen Buches, welches die Offenbarungen der gottinnigen Cistercienserin[2] von Helfta wiedergibt. Die Anweisungen stammen jedoch nicht von der hl. Gertrud her und bilden auch keinen integrierenden Teil des ,Legatus divinae pietatis'. Die Wiener Handschrift, welche der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes zu Grunde liegt, hat diesen Passus nicht[3]. Letzterer führt sich sogar selbst als einen Zusatz ein. Schon die Erklärung des ,magnum psalterium', einer langen und anstrengenden Gebetsübung für die Verstorbenen, erscheint als Zusatz eines Abschreibers[4]. Daran schliefst nun derselbe oder ein anderer Abschreiber die Erklärung der sieben gregorianischen Messen:

---

[1] Clm. 23690, Bl. 1; dasselbe schreiben die Anweisungen des CStr. 69, Bl. 32', Cgm. 830, Bl. 222' u. a. vor.

[2] Dafs Gertrud und Mechthildis nicht Benediktinerinnen, sondern Cistercienserinnen waren, hat *Michael* in der Zeitschrift für katholische Theologie XXIII (1899), 548 ff. nachgewiesen.

[3] *S. Gertrudis* Legatus divinae pietatis V, 18; Revelat. I, 574. *Landsperg* hat die Anweisungen in seiner Ausgabe der Revelationes s. Gertrudis wiedergegeben, und daraus haben sie die Benediktiner von Solesmes in ihre Ausgabe übernommen.

[4] Ebd. p. 571. Die hl. Gertrud erfährt auf ihr Befragen vom Heiland die Wirkungen des ,magnum psalterium'. Daran fügt ein späterer Schreiber — wie leicht erklärlich — eine Belehrung über diese nicht vielen geläufige Gebetsübung. Ebd. V, 18, p. 568. 571—573.

‚Ceterum hic non absurde adiiciendas putamus VII missas beato Gregorio Papae divinitus, ut maiorum nostrorum habet traditio, revelatas, eo quod ad liberandum animas a poenis suis mirae sint virtutis, utpote quae meritis Christi, quibus omne debitum solvitur, potissimum sunt subnixae. Debes autem sub qualibet harum missarum, si facultas adsit, in honorem passionis Christi VII luminaria accendere et VII diebus quolibet die 15 Pater noster et Ave Maria legere et VII eleemosynas dare et unam vigiliam defunctorum legere quolibet horum dierum.

Prima itaque missa est „Domine ne longe“, cum Passione integra ut in die Palmarum. Sub cuius memoria rogandus est Dominus per captivitatem suam, qua sponte se tradidit in manus peccatorum, ut liberet animam a captivitate poenarum quam sua propria meruit voluntate.

Secunda missa „Nos autem gloriari“ cum Passione Domini ut feria tertia post Palmarum. Sub qua rogandus est Dominus per iniustam condemnationem ad mortem, ut animam liberet a iusto iudicio suo, cui sua propria voluntate se ream fecit.

Tertia missa „In nomine Domini“ cum Passione sicut feria quarta post Palmarum. Sub qua rogandus est Dominus per innocentem sui affixionem pendentiamque dolorosissimam in cruce, ut liberet animam a debitis poenis quibus sua se voluntate affixit.

Quarta missa erit „Nos autem gloriari“ ut supra, cum Passione „Egressus Iesus“ ut in die Parasceves. Sub qua rogandus est Dominus per suam acerbissimam mortem et transfixionem Cordis, ut sanet animam a poenis et vulneribus peccatorum, quae sua voluntate contraxit.

Quinta missa „Requiem aeternam“. Sub qua rogandus est Dominus per sanctam sepulturam suam, qua ipse coeli terraeque dominator dignabatur in terra recondi, ut animam eruat a fovea peccatorum, in quam sua voluntate cecidit.

Sexta missa „Resurrexi“, ut per gloriam iucundissimae resurrectionis suae animam ab omnibus peccatorum maculis mundare et suae gloriae participem facere dignetur.

Septima missa est „Gaudeamus“, ut in die Assumptionis beatae Mariae, qua Dominus Iesus et Mater sua rogandi sunt per gaudium, quod in die Assumptionis suae suscepit ipsa Mater mi-

sericordiae, ut detur animae, precibus et meritis ipsius gloriosae Virginis, ab omni impedimento absolvi et coelesti sponso feliciter sociari.

Haec si pro aliis feceris, in hora mortis oratio tua in sinum tuum multiplicato fructu revertetur. Si autem haec ipse pro te feceris, dum vivis, hoc utique longe melius est quam post mortem ea ab aliis expectare; et fidelis Dominus qui occasionem benefaciendi quaerit custodiet reddetque ea tibi in tempore suo, per viscera misericordiae suae in quibus visitavit nos Oriens ex alto (Luc. 1, 78).'

In dieser Form, welche die Tradition des 15. Jahrhunderts repräsentiert, und mit gleichen Anweisungen haben sich die sieben gregorianischen Messen lange über das 16. Jahrhundert hinaus erhalten [1].

Schon im 15. Jahrhundert wurden statt dieser sieben gregorianischen Messen nur sechs gelesen. Man lieſs die missa ‚Requiem aeternam', die fünfte Messe, weg, während man die anderen sechs beibehielt. Als Empfehlung der sechs Messen wurden dieselben angeblichen Vorfälle erzählt, mit welchen man die sieben Messen als wirkungskräftig empfahl [2]. Da predigt ein Minorit über die Kraft dieser sechs Messen; zwei Frauen treffen das bekannte Abkommen; die sechs Messen werden für die zuerst Gestorbene gelesen, und letztere erscheint dann in solcher Herrlichkeit, daſs die überlebende Freundin vor ‚allzu groſser Herzensfreude drei Tage ohne Speise und Trank bleibt' [3]. Auch der Priester, welchen eine bis zum jüngsten Tage fürs Fegfeuer bestimmte arme Seele um die sechs Messen

[1] So in dem Clm. 26286, einem handschriftlichen Anhang zu dem 1521 in Wien bei Singrenius erschienenen Rituale Bl. 1ff., deutsch und lateinisch: ‚Di siben mess', ‚Septem missae aureae beato Gregorio a deo reuelatae suffragantes animae in ignibus purgatorii'. Die handschriftlichen Aufzeichnungen stammen aus dem Jahre 1591 (Bl. 7).

[2] CTrev. 215 (15. Jahrhundert), Bl. 32—34: ‚De septem uel sex missis pro animis in purgatorio existentibus legendis.' Im Texte ist nur von sechs Messen die Rede; man sieht aus der Überschrift, daſs sowohl sieben wie sechs gelesen wurden.

[3] Ebd. Bl. 32': ‚Mortua autem utra et missis pro ea lectis reuersa est anima in tanta claritate quod altera pre nimio gaudio tribus diebus sine omni refeccione cibi et potus remansit.'

bittet, figuriert hier und erfährt dann von der Seele, daſs sie erlöst sei und daſs die sechs Messen allen armen Seelen helfen [1].

Die sechs Messen sind, wie gezeigt, aus den sieben Messen durch Weglassung der fünften Messe entstanden. Da man alle Messen für die Verstorbenen las und der Zyklus eigentlich der Verehrung des Leidens Jesu gewidmet war, glaubte man die fünfte Messe (Requiem aeternam) entbehren zu können. Ob man die Sechszahl gewählt hat, weil am Sonntag wegen der Applikation pro populo keine Privatintention statthaft ist, darf man wohl bezweifeln. Thalhofer [2] nimmt es an; indessen wird wohl eine solche Erwägung den Beteiligten fern gelegen haben. Hätten sich doch immer Priester genug gefunden, welche den Sonntag für Privatintentionen frei hatten. Solchen Bildungen liegen oft Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten zu Grunde oder auch fromme Meinungen, von welchen sich die Beteiligten leiten lieſsen.

Mit Ausnahme der Messe ‚Requiem aeternam' wurden gewöhnlich [3] bei dem Meſssenar die Messen aus dem jüngeren Septenar gelesen. Damit waren die entsprechenden ‚admonitiones' oder ‚Manungen' verbunden. Es gab aber auch eine Form, gemäſs welcher man fünf Messen de cruce und eine Messe de resurrectione las [4], eine Modi-

---

[1] Ebd.: „. . . reuersa presbytero dixit: Ego sum ista anima pro qua sex missas legisti, per quas sine dubio [ab] omnibus penis sum liberata et ideo immediate rursum euolabo; et istud idem sepius exemplo et ueritatis testimonio est probatum.' In einer Sammelhandschrift des ehemaligen Benediktinerstiftes Mondsee im Salzkammergut rühmt ein frommer Mönch das Verdienst derer, welche diese Messen lesen oder lesen lassen, in überschwenglichen Worten und schlieſst seine Empfehlung wie folgt (CVP. 3859, Bl. 177, 15. Jahrhundert): ‚Ich rate euch auch treulich, dasz im ein jedlich mensch in seinen leben selben mesz selbs lesz ader lasz lesen ee dan er stirbt, wan es im gar nutz ist zw dem ewigen leben; wan in dem charthusz orden ist es vast geworden, dasz einer für den andern spricht dy selbigen messen an iren lesten czeytten.'

[2] in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1884 S. 362 ff.

[3] CWilh. 133, Bl. 122': ‚Quicunque cum deuocione infrascriptas missas sex pro anima alicuius existentis in purgatorio legerit, eciam si usque ad diem iudicii puniri deberet, liberabitur. Quod Gregorius doctor publice predicauit. Unde duae matrone' etc. — Cgm. 523, Bl. 106': ‚Wer dise mesz allz hie geschriben stand von der heyligen marter unsers herren J. Ch. mit andacht spricht ainer sel die bisz an den jungsten tag in dem fegfeür soll sein, die wirt erlöst.'

[4] CSG. 932, p. 539: ‚Item sex misse pro liberacione anime, quinque prime de sancta cruce et memorie seruantur ut supra, sed sexta de resurreccione per totum et memoria erit de resurreccione.' — Cgm. 830, Bl. 110: ‚Et he quinque misse debent

fikation, die auch analog bei den sieben Messen stattfand. Auch damit waren die ‚admonitiones‘ verbunden.

Diese sechs Messen haben sich im katholischen Volke bis in die jüngste Zeit erhalten und werden in Traktätlein, die ohne kirchliche Druckgenehmigung erscheinen, verbreitet. Thalhofer[1] gibt den Inhalt von solchen wieder. Es steht darin nichts anderes, als was leichtgläubige Mönche und Weltgeistliche im 15. Jahrhundert empfahlen und verbreiteten, nur ist zeitgemäfs aus dem Barfüfser ein ‚hochgelehrter, gottseliger Priester aus der Gesellschaft Jesu‘ geworden.

In der Reduktion der Zahl dieser Messen ging man endlich auch auf fünf herab. Dafür bietet ein deutsches Formular aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts einen interessanten Beleg[2]. In der Einleitung wird von der Predigt des Barfüfsers und von den beiden Frauen dasselbe erzählt, was von den sieben und den sechs Messen berichtet wurde. Dann folgen die ‚Manungen‘, die man bei jeder der fünf Messen an ‚unsern herren‘ richten solle. Sie entsprechen den oben mitgeteilten Gebetsanweisungen. Da aber die sechste und siebente Messe weggelassen sind, fehlen auch die Gebete zu denselben. Die Fünfzahl entspricht den fünf Wunden des Herrn, wie denn auch bei den Votivmessen de cruce fünf Kerzen angezündet und fünf Almosen gespendet wurden. Am Schlusse wird endlich, wie bei der Empfehlung der sieben und sechs Messen, berichtet, dafs eine arme Seele einem Priester erschienen sei und von ihm die fünf Messen erbeten habe. Die Handschrift gibt die fünf Mefsformulare nicht an, aber die ‚Manungen‘ an die Gefangennahme, die Verurteilung, die Nägel, die Wunden und das Begräbnis Christi zeigen, dafs die Formulare eins bis fünf der sieben Messen neuerer Reihe gewählt sind. Das Ganze lautet:

legi de sancta cruce et in canone debent fieri predicte admonitiones in memoria defunctorum et hoc mentaliter, non vocaliter. Et debet addi collecta pro defunctis. Item sexta missa de resurreccione et debet ammoneri Dominus Iesus Christus per suam sanctam resurreccionem, ut ipse animam [illegible] ut ipsa nunquam ab ipso separetur.

[1] Das von *Thalhofer* a. a. O. [illegible] besprochene Traktätlein [illegible] richt von sechs heiligen Messen für Lebendige und Abgestorbene [illegible] 183[illegible] erschienen. Auch der dann [illegible] der Messen für Lebende findet sich in mittelalterlichen [illegible].

[2] Es steht im Clm. [illegible] aus dem Jahre [illegible] Bl. 122' und ist von einer Hand aus dem Anfange des 1[illegible]. Jahrhunderts nachgetragen.

‚Swer diz funf mess sprichet ainer sel mit andacht, die wird erlost und solt si bis an den iungsten tag in dem fegfur sin. Daz bregot uns ain barfuss an ainer offen predig, horren zwo[1] frawen, die gehiessen an anders, wedrin[2] êe sturb, daz ir die ander die mess wel frummen, und die da starb die chom her wider nauch den funf messen und was also schon, daz die lebent also frolich wart, daz si huncz an den dritten tag was ann essen und ann trinken.

Die erste mess ist daz man unsern herren sol manen der unschuldigen vanknus, daz er gevangen wart umb mich und umb dich und umb alls menschlichs kunn[3]; daz er durch der unschuldigen vanknus willen die sel welle loesen von der vanknus, darin si sich selber hant gelait mit rechten zugen und von irem aigenn willen.

In der andern mess sol man unsern herren manen des unschuldigen gerichtz, daz er zegericht gefueret wart umb dich und umb mich und umb alles menschlichs kunn; daz er die sel well loesen von dem schuldigen gericht darin si sich selber hant gelait mit rechten zugen und von irem[4] aigenn willen.

In der dritten mess sol man unsern herren manen des unschuldigen neglens, daz er an das crutz wart genegelt umb mich und umb dich und umb alls menschlichs kunn; und die sel well loesen von den schulden, dar in die sel genegelt ist mit rechten zugen und von irem aigenn willen.

In der vierten mess sol man unsern herren manen der wunden sines herzen und sines ellenden todes, den er an dem crutz nam umb mich und umb dich und umb alles menschlichs kunn; daz er die sel well hailen an iren wunden, die si empfing von totlichen sunden mit rechten zugen und von irem aigenn willen.

In der funften mess sol man unsern herren manen der begrabt, daz er wart begraben in daz ertraich der da ain herr was und ist himelrichs und ertrichs, daz er die sel well loesen von der begrept ires fegfurs, das si hant verschult mit rechten zugen von irem aigenn willen.

Die funf mess tat ain sel ainem prister kunt und bat in, daz er si sprech; die solt huncz an den iungsten tag in dem fegfur

---

[1] Hs.: ‚zu‘. [2] wedrin = welche von ihnen; vgl. *Lexer* u. d. W. wëder.
[3] kunn = kunne, Geschlecht; vgl. *Lexer* u. d. W. künne.
[4] Hs.: ‚irenim‘.

sin gewesen und wart erloest; daz set si selber, welcher sel man es tut mit andacht die in dem fegfur ist, die wirt erloest; das dik bewert.'[1]

Man bediente sich bei diesen fünf Messen nicht überall der oben bezeichneten Meſsformulare. In einer Bamberger Handschrift aus dem 15. Jahrhundert wird die fünfmalige Wiederholung der Messe ,In nomine Domini omne genu flectatur' — die Messe vom Mittwoch in der Karwoche — vorgeschrieben. Eigenartig ist dabei die Anweisung, für die Seele eines Mannes die Kollekte ,Inclina Domine' und für die eines Weibes die Kollekte ,Quesumus Domine pro tua pietate' an letzter Stelle hinzuzufügen und die ,Manungen' in der Form von Orationen, also — entgegen sonstigen Vorschriften — vocaliter zu beten[2].

In einer Grazer Handschrift des 15. Jahrhunderts[3] ist das Beiwerk zu den fünf Messen erheblich erweitert und verändert. Als admonitiones sind Gebete vorgeschrieben, und jedem Gebete geht eine entsprechende Strophe des Hymnus ,Patris sapientia'[4] voran; den Schluſs aber bilden ein Passionsgebet[5], die Versikel für die Verstorbenen und die Oration ,Absolve'.

Dieselbe Handschrift bietet als gregorianische Messen, welche ohne Unterbrechung hintereinander gelesen werden müssen, folgende fünf Formulare[6]:

---

[1] Ebenso die deutschen Formeln im CSG. 932, p. 538 und Clm. 4391, Bl. 123; beide erzählen auch die Entstehung in derselben Weise.

[2] CBg. 39, Bl. 71: ,Nota quicunque hanc missam [quinque] diebus successiuis legerit scilicet „In nomine Domini omne genu flectatur" cum suis collectis, prophecia, epistola, tractibus et passione pro quacunque anima, que . . . in purgatorio est constituta, et si eciam usque ad diem iudicii puniri deberet, liberabitur, quod sepius est probatum et expertum. Et si est masculus, adiungi debet in ultimo loco „Inclina Domine". Si vero est femina, tunc erit in ultimo loco Collecta „Quesumus Domine pro tua pietate". Et semper iste oraciones fieri debent cum commemoracione defunctorum et ad quamlibet missam pertinet una oracio.' Die fünf Orationen beginnen: ,Domine Iesu Christe, per tuam captiuitatem — iniustam condemnationem' u. s. f. Die fünf Mahngebete zeigen, daſs die Messe an fünf Tagen zu lesen ist.

[3] CGraec. 951, Bl. 77. 78. [4] Vgl. *Mone* I, 82, p. 106.

[5] CGraec. 951, Bl. 78: ,O Domine Iesu Christe, fili dei uiui, pone mortem, passionem et profundissimam misericordiam tuam inter animam illam N. peccatricem et tuum extremum iudicium. Amen.'

[6] Bl. 78: ,Sanctus Gregorius instituit has quinque missas sine intermissione celebrare sicut Dominus sibi indicauit et VII sextis feriis ieiunare in pane et aqua usque ad horam uesperarum.'

‚Prima missa de corpore Christi: Cibauit eos . . .

Secunda missa de sanguine Domini: Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes sanctorum uulnerum . . .

Tercia missa de s. cruce cum passione ut III feria post dominicam palmarum.

Quarta missa: In nomine Domini feria quarta post dominicam palmarum cum passione Domini.

Quinta missa de morte Domini: Nos autem . . .'

Neu ist hierin die Einreihung der Messen vom heiligsten Sakramente und von den fünf Wunden in den Meſsquinar. Überdies wird zur Erlangung der Gnaden dieser Messen ein strenges Fasten an sieben Freitagen vorgeschrieben.

Eine andere Form, die als ‚Cardinals messz' bezeichnet wird und angeblich von einem Kardinal zur Zeit Clemens' VI. erfunden wurde, sieht für alle fünf Messen von besonderen Meſsformularen ab und schreibt vor, daſs ‚dise messz eyttel requiem' sein sollen. Bei dem Memento defunctorum soll der Priester den Herrn bei seiner Gefangennahme, seiner Verurteilung u. s. w. ermahnen, sich der Seele zu erbarmen. Überdies soll der Priester jeden Tag das Officium defunctorum und 15 Vaterunser und ebensoviele Ave Maria beten[1].

Meſsnovenen waren, wie es scheint, in Deutschland nicht üblich. In Frankreich kannte und übte man dieselben[2]. Sie bilden den Rest

[1] Cgm. 830, Bl. 131'—133: ‚Item dissz fünff hernach geschriben messz hayssend Cardinals messz und stat von in geschriben, das sy ain Cardinal hab auff geseczt mit willen und gunst unszers hayligen vatters des baubst zů denselben zeitten Clemens der sechst und des ganczen Conciliis; wem man sy sprech, und solt desselben menschen sel in dem fegfür sein bis an den jungsten tag, so wirt sy in fünff tagen erlöst. Item dise messz sollend eyttel requiem sein als man sy gemainiklichen allen glaubigen sellen spricht. Item der priester der dise messz sprechen will, sol an der stat da man der totten gedenckt Christum Jesum unsern lieben herren ermanen und bitten für die sel in yedlicher messz besunder in masz als her nach geschriben stat. Item es sol auch der priester diese fünff tag in den er lesen will die obgeschriben messz alle tag ain vigily sprechen und XV Pater noster den hayligen fünff wunden Jesu Christi und XV aue maria den funffzechen fröden unser lieben frawen. (In der Hs. steht irrig XXV.) Item dise fünff messz mag man wol lassen lesen ainem yedlichen, in dem man hatt behant, das er mit beycht, reu und gůttem fürsacz nit mer ze sunden ausz disem zait verschaiden sey.' Nun folgen die fünf ‚Vermanungen'.

[2] Sie waren schon im 14. und 15. Jahrhundert beliebt und verbreitet. *Gerson* spricht wiederholt von denselben. Opera II, 409; III, 471. 473.

der Sitte, den Neunten zu feiern oder durch neun Tage für die Toten das heilige Opfer darbringen zu lassen. Auch die noch bestehenden neuntägigen Andachten gehen wohl auf die Novendiales zurück. Die einzige Meſsnovene, die uns begegnet ist, steht auf dem Deckel eines dem 14. Jahrhundert angehörigen, aus dem Braunschweigischen stammenden Missales, das sich heute in der Bibliotheca Beveriana zu Hildesheim befindet[1]. Diese Novene besteht aus folgenden Messen:

‚1. Dominica: missa de trinitate, 3 lumina, 3 elemosine;
2. feria II: de angelis, 9 lum. et 9 elem.;
3. feria III: de apostolis, 12 lum. et 12 elem.;
4. feria IV: de euangelistis, 4 lum. et 4 elem.;
5. feria V: de sancto spiritu, 7 lum. et 7 elem.;
6. feria VI: de sancta cruce, 5 lum. et 5 elem.;
7. sabbato: de sancta Maria cum uno lumine et una elemosina;
8. die dominica: de omnibus sanctis;
9. feria II: de omnibus fidelibus defunctis.‘

Die ersten sieben Messen sind die sieben sogen. gregorianischen; es ist nur statt der missa de prophetis die de evangelistis gewählt. Zugesetzt sind die Messen für den zweiten Sonntag und den zweiten Montag, für welche keine lumina und keine eleemosynae vorgeschrieben sind. Ohne Zweifel ist das Noveneformular aus dem Septenar entstanden.

Unabhängig von den gregorianischen Messen hat sich die Meinung gebildet, daſs die drei Messen ‚Dominus dixit‘, ‚Puer natus est‘ und ‚Nos autem gloriari oportet‘ eine ganz besondere Kraft zur Befreiung der Seelen aus den Peinen des Fegfeuers besitzen. Die ersten beiden Messen sind die erste und dritte Weihnachtsmesse. Die Stunde, in welcher die erste Weihnachtsmesse (Christnacht) gelesen wurde, war im Glauben des Volkes geheimnisvoll und wunderbar. Da öffnen sich Himmel und Erde, um die Menschen zu beglücken; da ist es denen, welche geheime Künste zu gebrauchen verstehen, gestattet, in die Zukunft zu blicken und auch die Wunder der Gegenwart zu schauen. Es kann darum nicht befremdlich erscheinen, wenn man den Messen dieses hochheiligen Tages eine besonders wirksame Kraft beimaſs. Die zweite Weihnachtsmesse lieſs man beiseite; statt derselben wählte

[1] Cod. 681.

man die missa de cruce, um gleichsam den Anfang und das Ende des Opferlebens Jesu Christi, aus welchem den Lebenden wie den Verstorbenen die Gnade zuströmt, zu verbinden. ‚Sunt tres missae sequentes' — so werden die Messen eingeleitet[1] — ‚tantae efficaciae, ut etiam anima usque ad diem extremi iudicii purganda liberetur a poena horribili.' Sie heifsen darum auch die ‚drey guete mess' und sind gelehrt ‚von einer göttlich stimbe aus der oblatum einem briester da er gottes leichnam in seiner handt hatte'. ‚Wer si spricht einer seel die leiden sol bis auf den jungsten tag die wird ledig in 30 tag.'[2]

Eine eigentümliche Reihe von dreifsig Messen findet sich in den Offenbarungen der hl. Brigitta. Für die Rettung einer Seele, die viel im Fegfeuer zu leiden hatte, gibt ihr ein Engel u. a. folgende Mittel an: Sie solle dreifsig Kelche schenken zum Gebrauch in der Messe; dann solle sie dreifsig fromme Priester aussuchen, von welchen jeder dreifsig Messen lesen soll, wann er kann, nämlich neun de martyribus, neun de confessoribus, neun de omnibus sanctis, eine de angelis, eine de sancta Maria und eine de trinitate[3]. Es waren also neunhundert Messen zu lesen. Die Zahl dreifsig könnte vielleicht auf die Bekanntschaft mit den gregorianischen Messen schliefsen lassen; indessen steht die Klausel ‚quando possunt' zu der gregorianischen Bestimmung, dafs die Messen ohne Unterbrechung gelesen werden müssen, in schroffem Gegensatz. Die Messen werden also nicht als die gregorianischen angesehen werden können. Die hl. Brigitta scheint die letzteren entweder nicht gekannt oder von deren grofser Wirksamkeit nicht überzeugt gewesen zu sein. Denn so oft in ihren Offenbarungen als Mittel zur Befreiung der armen Seelen die Persolvierung von Messen empfohlen wird, sind es immer andere Mefsreihen als die gregorianischen. So empfiehlt keine Geringere als die Gottesmutter selbst der Heiligen, für ihren verstorbenen Freund folgende Messen lesen zu

---

[1] Bei *Schulting* III, 105. [2] Clm. 26286, Bl. 7' aus dem Jahre 1491.

[3] Revelat. IV, 9, p. 247: ‚Secundum Vae fuit quod non timuit Deum, ideo pro isto absolvendo eligantur XXX sacerdotes devoti iudicio hominum, quorum quilibet dicat XXX Missas, quando possunt, IX de martyribus, IX de confessoribus, IX de omnibus sanctis, XXVIII. de angelis, XXIX. de sancta Maria, trigesimam de sancta Trinitate.' Ein anderes Mittel, die Seelen zu befreien, ist die an dreifsig Armen zu vollziehende Fufswaschung, die zugleich mit Speise, Trank und Kleidung zu versehen sind.

lassen: Je eine Messe zu Ehren jedes Festes des Herrn, d. h. je eine de nativitate, de circumcisione, de corpore Christi, de passione, de pascha, de ascensione, de pentecoste; ferner je eine von den Festen Mariens, die aber nicht spezialisiert sind; man wird die vier Feste purificatio, annuntiatio, assumptio und nativitas annehmen können; dann neun Messen zu Ehren der neun Engelchöre und endlich eine Messe für die Verstorbenen. Das sind zusammen 21 Messen, für welche Zahl Vorgänge fehlen[1].

In einer anderen Offenbarung nennt der verstorbene Gatte der Heiligen, Wulf Gudmarson, als Messen, von deren Persolvierung er die rasche Erlösung aus dem Fegfeuer erhoffte, die Messen de s. Maria, die ‚Salvatrix' genannt wird, de angelis, de omnibus sanctis, pro defunctis, endlich de passione. Die Messen sollen durch ein Jahr hindurch ununterbrochen gelesen werden[2]. Diese Meſsreihen haben aber trotz der Verehrung, welche die hl. Brigitta im 15. Jahrhundert in Deutschland gewann, keine Verbreitung gefunden.

---

[1] Revelat. VI, 10, p. 485.

[2] Revelat. extravag. c. 56, p. 828: „. . . rogo te, ut per annum integrum facias continue celebrare missas de Salvatrice nostra sanctissima Maria, de Angelis et de omnibus sanctis et pro defunctis. Insuper de Passione Christi Salvatoris nostri, quia spero me liberari citius.'

Neunter Abschnitt.

Votiv-Notmessen.

Zur Erflehung der göttlichen Hilfe in Zeiten der Not war von alters her in der römischen Kirche und in den mit ihr übereinstimmenden Kirchen des Abendlandes eine besondere Messe bestimmt, ebenso wie für Kriegszeiten. Das Sacramentarium Gelasianum bietet für diese Messe mehrere Kollekten, Sekreten und Komplenden, darunter auch die, mit welcher wir in der heutigen Messe ‚pro quacunque necessitate': ‚Salus populi', die Rettung aus Nöten erflehen, nämlich ‚Ineffabilem misericordiam tuam'[1] etc. Während hier aber die Sekreten und Komplenden andere sind als im heutigen Missale, hat das Sacramentarium Gregorianum dieselben Gebete als Kollekte, Sekrete und Komplende wie die heutige Messe ‚Salus populi'[2]. Beide Sakramentarien geben nur die Kollekten, Sekreten und Komplenden unter den Bezeichnungen ‚missa' und ‚orationes in tribulatione'.

Unsere Altvordern wollten aber für aufsergewöhnliche Not aufsergewöhnliche Gebetsformen und gegen den überwältigenden Druck der Geschicke starke, durch Häufung und Wiederholung mächtiger wirkende Mittel anwenden. Auch hierbei knüpfte man an die Zahlen sieben und dreifsig an, welche in der Geschichte der Liturgie seit den frühesten Zeiten eine bedeutsame Rolle spielen. Wenn die sieben und die dreifsig Messen des hl. Gregor eine so grofse Macht zu gunsten der Verstorbenen ausüben, warum sollte man sie nicht auch für die Lebenden lesen lassen?

So erscheinen denn die dreifsig und die sieben gregorianischen Messen schon früh als Notmessen. Für die dreifsig Messen wurden meist dieselben Formulare gebraucht wie bei den Messen für die Verstorbenen. Diese Reihe ist bereits oben besprochen worden. Man

[1] *Muratori* I, 706. [2] Ebd. II, 204.

bediente sich aber in Deutschland auch einer anderen Reihe, die sich bereits im 13. Jahrhundert findet[1]. Wenn dieselbe auch einige Messen mit der oben mitgeteilten Reihe[2] gemeinsam hat, so zeigt sie doch in der gröſseren Hälfte eine selbständige Fassung. Vielleicht stammt sie aus dem Cistercienserorden, der sich durch die Pflege des Gebetes für die armen Seelen besonders auszeichnete. In der Reihe sind nicht weniger als zehn Messen verschiedenen Kategorien von Verstorbenen gewidmet. Sie lautet[3]:

‚1. De beata Uirgine: Rorate celi desuper; 2. Puer natus [Weihnacht, dritte Messe]; 3. Ecce aduenit [Epiphanie]; 4. Circumdederunt [Septuagesima]; 5. Domine ne longe facias [Palmarum]; 6. Resurrexi [Ostern]; 7. Uiri Galilei [Ascensio Domini]; 8. Spiritus Domini [Pentecoste]; 9. Benedicta sit sancta trinitas [Trinitas]; 10. Nos autem gloriari [Inventio crucis]; 11. de beata Uirgine: Uultum tuum deprecabuntur; 12. de angelis: Benedicite Domino omnes angeli; 13. de apostolis: Mihi autem; 14. de martyribus: Intret in conspectu; 15. de confessoribus: Sacerdotes tui induantur; 16. de uirginibus: Gaudeamus omnes; 17. de omnibus sanctis: Timete Dominum; 18. pro cunctis congregationibus: Domine refugium; 19. pro salute uiuorum: Salus populi; 20. pro peccatis; 21. pro animabus omnium pontificum; 22. pro animabus omnium episcoporum; 23. pro defunctis abbatibus; 24. pro defunctis monachis; 25. pro defunctis clericis; 26. pro defunctis monialibus; 27. pro animabus regum; 28. pro animabus omnium laicorum; 29. pro animabus omnium uiduarum et orphanorum; 30. pro animabus omnium defunctorum.‘[4]

---

[1] CVP. 1064 (Prg., 13. Jahrhundert), Bl. 103′: ‚Si quis has missas XXX sicut in textu subter habentur siue pro se siue pro alio amico uel pro quacunque tribulacione aut infirmitate cantauerit aut celebrare fecerit, absque dubio infra XXX dies liberabitur. Res enim probata est.‘ Clm. 9591, Bl. 96′ (Oberaltaich, 13. Jahrhundert): ‚Swer dis drizech messe haizzet singen, er enchoumet niemer in dehain not so groze, er en werde erloset inner zehen tagen, und ist öch ofte bewaert.‘

[2] Siehe oben S. 249.

[3] CSal. VII, 8 (geschrieben 1466), Bl. 16 ff.; im Inhalt der in der Wiener und Oberaltaicher Hs. enthaltenen Reihe völlig gleich.

[4] Die letzten zehn Messen kommen auch als besondere Meſsreihe, als ‚Decem misse pro defunctis‘ vor; so im Clm. 9591, Bl. 96′ (13. Jahrhundert): ‚Aine umbe alle pabist. Eine umbe alle bischof. Eine umbe alle apte. Eine umbe alle munche. Ein umbe alle phaphen. Ein umbe alle nunnen. Ein umbe chuneginne. Ein umbe alle laien. Ein umbe witwen. Ein umbe alle gelubige sele.‘

Diese Messen soll ein Bischof von Chur (episcopus Curiensis) ‚in quodam antiquo libello‘ gefunden haben. Wer sie liest oder lesen läſst, wird am dreiſsigsten Tage von Krankheit oder Trübsal befreit. Sie müssen aber ‚ab uno sacerdote in continuo 30 diebus‘ gelesen werden. Dabei sind jedesmal die sieben Buſspsalmen zu rezitieren, und vor jedem Buſspsalm ist die Antiphon ‚Veni sancte spiritus‘ zu beten.

Die Zahl dreiſsig, die Identität mehrerer Meſsformulare sowie endlich die eben angeführten Vorschriften für die Persolvierung zeigen deutlich, daſs diese Meſsreihe sich an den sogen. gregorianischen Tricenar anlehnt. Welche Bewandtnis es mit dem Bischofe von Chur hat, läſst sich nicht ermitteln.

Wo immer diese Messen aufgeführt werden, geschieht es mit der zuversichtlichen Empfehlung, daſs sie untrüglich nach dreiſsig Tagen diejenigen, für welche sie gelesen werden, aus leiblicher oder geistiger Not befreien[1]. Dieselbe Wirkung haben sie auch für die Verstorbenen[2]. In einer St. Galler Handschrift wird noch das Anzünden einer bestimmten Anzahl von Kerzen bei jeder Messe vorgeschrieben — im ganzen 120 — sowie das Abbeten des Hymnus ‚Iesu nostra redemptio‘ und eines Vaterunsers und Ave Maria nach jeder Messe und des ganzen Psalters während der dreiſsig Tage[3].

Einer gröſseren Verbreitung erfreuten sich die sieben Notmessen. Sie sind mit geringen Varianten dieselben Messen, die wir oben als den gregorianischen Septenar in älterer Zusammenstellung kennen gelernt haben[4]. Wie diese, knüpfen auch jene an die Wochenmessen an; wie diese, so schreiben auch jene den Gebrauch von Kerzen und die Spendung von Almosen vor.

Ein aus einem Dominikanerkloster stammendes, dem 15. Jahrhundert angehöriges Missale hat die sieben Notmessen in folgender Form[5]:

‚Quicunque sequentes missas celebrare fecerit, si fuerit in aliqua tribulacione, angustia, periculo aut aliqua alia aduersitate, liberabitur

[1] CWilh. 9, Bl. 219' (14. Jahrhundert): ‚Si quis uult dei clemenciam inuocare et Christum pro peccatis suis deprecari, has XXX missas sicut hic habentur pro se uel pro alio amico uel pro qualicunque necessitate dici iubeat, absque dubio infra XXX dies liberabitur; res enim sepius est probata; unaqueque missa dicenda est integraliter sicut ipsa die.‘

[2] CSG. 932, p. 541 fügt hinzu: ‚. . . uel pro redempcione anime cari sui.‘

[3] Ebd. [4] Siehe oben S. 253 ff. [5] Clm. 3661, Bl. 200.

per dei graciam ab omnibus predictis absque omni dubio, nam sepius probatum est.

Prima missa debet dici dominica die in honore sancte trinitatis et debent ardere tres candele, que debent durare per totam missam, et tres denarii offerri cum tribus integris elemosinis et hoc totum in honore sancte trinitatis;

II. missa feria II in hon. s. Michahelis et novem chororum angelorum, 9 candele, 9 den., 9 elem.;

III. missa feria III in hon. s. Iohannis Baptiste nec non omnium prophetarum, 4 cand., 4 den., 4 elem.;

IV. missa feria IV in hon. ss. apostolorum, 12 cand., 12 den., 4 elem.;

V. missa feria V de spiritu sancto, 7 cand., 7 den., 7 elem.;

VI. missa feria VI sancte crucis, 5 cand., 5 den., 5 elem.;

VII. missa sabbato in hon. b. Marie uirginis, 1 cand., 1 den., 1 elem.'

Diese Form des Notseptenars findet sich fast überall; sie war die gewöhnliche. Hie und da sind kleine, unwesentliche Differenzen bemerkbar. Wo immer sie üblich war, galt sie als untrügliches Mittel zur Befreiung aus grofser Not. ‚Si quis in necessitate et angustia est positus, de misericordia dei confidat et istas missas [legi faciat]: dominica die de sancta trinitate' etc., beginnt die Reihe in einem aus dem 15. Jahrhundert stammenden Eintrag in ein Passauer Missale aus dem 14. Jahrhundert[1]. Unmittelbar darunter steht ein deutsches Verzeichnis, welches einige Varianten zeigt. Es beginnt: ‚Wer in grossen notten ist und angsten und die kirzlich überwinden will, der sol ym dy siben mess lassen sprechen. Von erst sol man sprechen am sonntag von der heyligen trivalttikeit und sol dye mess frumen mit dreyn phennigen und sol da prennen III licht als lang dy mess werdt und opfer III ₰ und geben III almuesen.'[2] Ein Verzeichnis aus der Trierer Diözese[3] leitet die sieben Notmessen mit folgenden Worten ein: ‚Du liber mensche so du in grosser not bist und du davon kumen

[1] CFl. 396, Bl. 2. CAdm. 751, Bl. 333' (13./14. Jahrhundert): ‚Experimentum pro qualibet necessitate fac decantare istas missas: . . . Dabis autem pauperibus tres denarios et fac legere psalterium pro omnibus fidelibus defunctis.' CSG. 932, Bl. 540: ‚Misse pro anxietate uel animam liberare . . .' An Stelle der Messe de s. Ioanne Baptista steht hier die missa de s. Iob mit 4 candel. und 4 elem.

[2] CFl. 396, Bl. 2.

[3] CTrev. 60 (15. Jahrhundert) auf dem rückwärtigen Deckel.

wils gar schnel so acht dass man dir dy selben mess less nach ein and.' Mit noch eindringlicheren Wendungen wird der Septenar in einer Münchener Handschrift aus dem Jahre 1497 empfohlen[1]: ,Hie hebent sich an VII mezz, umb weliche not man sy thuet oder lest mit brunst mit allem dem das zw einer yegleichen mezz gehört haben, so wis an allen czweifel das du gewert pist, das sey umb weliche not oder angst, dy du hast, wird [in] XIII kurczen stunden über wuntten weren, so acht das man dy selbigen VII mess all noch ein ander sing ader less. . . .' ,Und wis für war, thuet du es für ain gefangen, oder si verent pald ledig, dergleichen umb ain sell in der weiczen, dy wirt auch kurcz erledigt und umb was sorch du es thuet, dy wirt gewert; ist offt pewert' etc.[2] Alle diese Verzeichnisse schreiben die Opferung von Kerzen, Almosen und Geld vor, wie das oben mitgeteilte lateinische.

Unter die Notmessen ist jedenfalls auch die folgende Reihe zu rechnen, die sich selbst als ,des heiligen gaistes messen' bezeichnet[3]:

,Item am Sontage von der heligen dreifaldikeyt und brennen III lichte unde geben III almoszen.

Item am Montage von den IX koren der engel IX licht IX almoszen.

Item am Dinstage von den XXIIII altheren IIII licht IIII almoszen.

Item an der Mittwoche von den XII aposteln XII licht XII almoszen.

Item am Donnerstage von dem heligen geiste VII licht VII almoszen.

Item am Freytage von dem heligen crwcze V licht V almoszen.

Item am Sonnabende von unser liben frawen I licht I almoszen.'[4]

Charakteristisch ist an dieser Reihe die Dienstagsmesse, die den ,24 altheren', den im Mittelalter so hochgehaltenen ,XXIV

---

[1] Clm. 11225, Bl. 335.

[2] Ähnlich im Clm. 22421, Bl. 101: ,Dustu daz umb gefangen leut, so soltu fur wissen, daz sy schyr mit grosen eren ledig werden. Dustu daz eyner sele dy yn dez fegfewer ist, so wyss daz fur ein gance warheit, daz sy erlost wyrt. Item mensch waz dyr anligen ist, so lasz dyr dy VII mesz lesen, so hilfft dir got mit eren dar auss, desz hab ein gancz guten glauben und nym ein vernünfftigen weysen klugen prister.' [3] CVP. 14545 (15. Jahrhundert), Bl. 13.

[4] Am Schluſs heiſst es: ,Item zau diszen meszen saltu oppern 1 ₰, besser wer 1 fl.' (1 Floren).

seniores', gewidmet ist. Diese Messe findet sich sonst in keiner Meſsreihe[1].

Mit den beiden oben mitgeteilten sieben gregorianischen Messen für die Verstorbenen verglichen, zeigen die Notmessen kleine Differenzen. Übereinstimmung herrscht in allen Reihen bezüglich des Sonntags. An diesem Tage hat die Messe de trinitate ihren unbestrittenen Platz. Dasselbe gilt von den Messen am Freitag und Samstag: de cruce und de beata Virgine. Für diese drei Tage stimmen die Formulare beider Reihen überein. In den alten Wochenmessen gehörte der Montag der missa de sapientia an, der Dienstag der missa de spiritu sancto, der Mittwoch der missa de angelis, der Donnerstag der missa de caritate. Darin haben die sieben Notmessen Änderungen getroffen, indem sie den Montag für die missa de angelis, den Dienstag für die de s. Ioanne Baptista et de prophetis, den Mittwoch für die de apostolis und den Donnerstag für die Messe de spiritu sancto (de septem donis spiritus sancti) bestimmten.

Die missa de angelis war in Frankreich die Messe für den Montag und auch hie und da in Deutschland als solche im Gebrauch[2]. Bei den Notmessen und dem Gregoriusseptenar wurde aber auch an diesem Tage die Messe vom hl. Michael gelesen oder, wie die obige lateinische Reihe zeigt, ,in honorem s. Michaelis et novem chororum angelorum'. St. Michael ist der Repräsentant der Engel; ihm gebührte vor allem ein Platz unter den Helfern, mochte man den Septenar für die Lebenden oder für die Verstorbenen halten. Denn St. Michael ist der himmlische Held, welcher den Satan besiegt und dessen Angriffe zurückweist; er hat Gewalt im Himmel wie der Papst auf Erden[3]; er ist der ,praepositus paradisi', ,cui tradidit Deus animas sanctorum, ut perducat eas in paradisum exultationis'[4].

Im 10. Jahrhundert herrschte in Oberitalien der Volksglaube, daſs der hl. Michael am Montage im Himmel die Messe lese. Die Grundlage zu dieser Vorstellung bot die Apokalypse des hl. Johannes;

[1] Über die 24 Seniores s. oben S. 172.

[2] Siehe oben S. 148.

[3] *Berthold von Regensburg*, Predigten II, 167: ,Sant Michahêl, der hât gewalt in dem himelriche als der bâbest ûf ertrîche.'

[4] Responsorium in der zweiten Nokturn am Feste des hl. Michael. Die Messe de s. Michaele haben Formular II oben S. 254 und Clm. 3661. Sonst steht nur die missa de angelis verzeichnet.

in welcher sowohl von einem Tempel als auch von einem Altare im Himmel die Rede ist[1]. Unter dem Altare befinden sich die Seelen der Märtyrer[2]; vor dem Altare steht ein Engel mit einem Weihrauchfasse, dessen Rauch die Gebete der Heiligen bedeutet, die er vor den Thron Gottes bringt[3]. Dieser Engel ist nach der altchristlichen, aus der jüdischen Tradition übernommenen Anschauung Michael, der die Seelen zu Gott geleitet und den Gott zum ‚praepositus paradisi' gesetzt hat. Sein Opfer sind die Gebete der Heiligen und die Seelen der Gerechten selbst[4]. Auch die kirchliche Liturgie hat diese Anschauung übernommen. Darum wird ‚der Bannerträger St. Michael' gebeten, die Seelen ‚in das heilige Licht zu bringen'[5]; darum wird ‚des hl. Michael, der zur Rechten des Altares' im Himmel steht, gedacht, wenn das Incensum benediziert wird[6]; darum endlich bittet man Gott im Kanon, er möge das heilige Opfer durch seinen heiligen Engel zu dem erhabenen himmlischen Altare tragen lassen. Denn der Engel in der Oration ‚Supplices' ist kein anderer als St. Michael, den Johannes als den Engel des himmlischen Altares schaut[7].

Galt Michael als himmlischer Hoherpriester, welcher die Gebete der Heiligen und die Seelen vor Gott bringt und auf dem himmlischen Altare opfert[8], war er der Engel, welchen die Kirche anruft, das heilige Opfer des irdischen Altares hinauf zu dem himmlischen zu tragen, so war es für die religiöse Phantasie kein großer Sprung,

---

[1] Apoc. 7, 15; 15, 5. 6; 6, 9; 8, 3; 9, 13 u. a.

[2] Apoc. 6, 9. [3] Apoc. 8, 3.

[4] Den Nachweis s. bei *Lueken*, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael (Göttingen 1898) S. 30. 91 ff.

[5] Offertorium in Requiemsmessen: ‚. . . signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam.'

[6] ‚Per intercessionem beati Michaelis archangeli stantis a dextris altaris incensi . . .' Über den Zusatz, der aus Luk. 1, 11 stammt und sich auf den Engel Gabriel bezieht, s. *Gihr* S. 499.

[7] ‚. . . iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum.' Vgl. *Gihr* S. 624 ff., der mit Recht dieser Deutung gegenüber den zahlreichen erkünstelten Erklärungen den Vorzug gibt.

[8] *Cäsarius von Heisterbach* erzählt (Dialog. VIII, 45; II, 117), daſs die in einem rheinischen Kloster lebende Nonne Christine einst in den Himmel entrückt war. ‚In quo vidit altare miri decoris et ante altare multae reverentiae personam, cuius pulchritudo inaestimabilis erat nimis. Quam cum interrogasset, quae esset vel cuius officii, respondit: Ego sum archangelus qui praesento animas ante deum.' Cäsarius fügt hinzu, daſs dieser Erzengel Michael sei.

wenn man sagte, dafs St. Michael im Himmel die Messe lese[1]. Er tue dies, glaubte man in Verona, jeden Montag; deshalb ging man an diesem Tage zur Messe in die Kirche des hl. Michael an dem Tore und schrieb dieser Messe besondere Wirkungen zu. Der Bischof Ratherius († 974) bekämpfte diesen Aberglauben und zeigte dessen Torheit. Das zog ihm aber Feinde und Verdächtigungen seiner Orthodoxie zu. Ein wenig später lebender Verehrer des Bischofs glaubte daher hervorheben zu müssen, dafs der letztere nicht die Messe zu Ehren des hl. Michael verwerfe, sondern nur die daran geknüpften abergläubischen Meinungen und Erwartungen[2]. In dieser törichten Vorstellung wird der Volksglaube von der Messe Michaels im Himmel mit der Sitte, dafs an Montagen Messen zu Ehren der Engel und des hl. Michael gelesen wurden, kombiniert.

In seinem berühmten Heiligtume auf dem Monte Gargano in Apulien feiert St. Michael nach dem Volksglauben in jeder Woche, umgeben von himmlischen Heerscharen, das kirchliche Officium[3].

---

[1] ,im Himmel' und nicht, wie *Lueken* a. a. O. S. 99 meint, in der Kirche S. Michaelis ad portam zu Verona.

[2] *Ratherii* Sermo 2 de Quadragesima n. 35; *M.* CXXXVI, 708: ,Secunda, inquiunt feria Michael archangelus deo missam celebrat. O caeca dementia! Quae tibi enim videtur causa, quae apud nos primam vel secundam facit feriam? nonne solis ortus et eius occubitus? Et quis est alius sol in coelo nisi sol iustitiae? . . . Et in quali templo canit sanctus Michael missam, cum Iohannes in Apocalypsi dicat: „Templum non vidi in ea“ (Apoc. 21, 22)?' Vgl. dazu das ,Apologeticum contra reprehensores sermonis eiusdem' a. a. O. p. 713—714: ,Non dicit Ratherius episcopus, quod malum faciat qui vadit ad ecclesiam sancti Michaelis, aut audit missam s. Michaelis, sed dicit Ratherius episcopus, quod mentitur ille qui dicit, quod conveniat alicui melius in secunda feria ire ad ecclesiam s. Michaelis, vel missam s. M. audire, quam in alio die. Dicit Ratherius episcopus, quod mentitur ille qui dicit, quod s. Michael missam cantet, cum nulla alia creatura missam possit canere, nisi homo solum. . .'

[3] Vita Heinrici II; additamentum c. 2; M. G. SS. IV, 818: ,In hac etiam basilica qualibet hebdomada cantus angelicus ab his qui digni sunt audiri perhibetur. . . Vidit enim [Heinricus] angelorum multitudinem copiosam ad instar solis splendidam templum sanctum ingredientem, ex quibus duo principale solempniter adornabant altare. Deinde vidit alias celestium virtutum cohortes innumeras in similitudinem fulguris coruscantis fulgentes et quasi primatem suum cum gloria maxima deducentes; nec dubium hunc fuisse archangelum celestis militie signiferum. Novissime vero videre meruit ipsum regem angelorum, Dominum venientem cum potestate magna et virtute. . . Denique chorus nove Ierusalem in predicta collectus basilica divinum solempniter celebravit obsequium.' *Lueken* a. a. O. läfst den Erzengel irrtümlich ,des Hochamtes walten'.

Kaiser Heinrich II., der Heilige, soll begnadigt gewesen sein, dasselbe zu schauen und zu hören. Er blieb allein in der Kirche und empfahl in innigem Gebete seine Seele dem hl. Michael. Da sah er eine grofse Schar von Engeln herabschweben: zwei schmückten den Altar; nun kam, begleitet von zahllosen Engeln, deren Glanz dem Blitze glich, St. Michael, ‚der himmlischen Heerscharen Bannerträger', herab. Dann schaute er den Heiland selbst, den König der Engel. ‚Endlich feierte der Chor des neuen Jerusalems das göttliche Officium.' Nach dessen Beendigung reichte ein Engel dem Heiland das Evangelienbuch zum Kufs und dann auf Befehl des Herrn auch dem Kaiser, der es zitternd küfste. Seitdem war des Kaisers Hüfte gelähmt wie einst Jakobs Hüfte nach dem Kampfe mit dem Engel.

Die Legende vom Monte Gargano unterscheidet sich wesentlich von dem oberitalienischen Volksglauben. Während man in Verona glaubte, St. Michael lese jeden Montag die Messe im Himmel, fungiert er nach jener auf dem Monte Gargano in seinem Heiligtume. Er liest aber hier nicht die Messe, sondern singt mit seinen Engeln das kirchliche Chorgebet[1]. Aus der Legende erhellt deutlich, dafs die wunderbare Feier nur das Chorgebet war. Es ist vom ‚cantus angelicus', vom ‚chorus nove Ierusalem' die Rede, welcher das ‚divinum obsequium' feiert. Wäre die Messe gefeiert worden, so würde das ausdrücklich gesagt und der Celebrans genannt worden sein. In beiden Legenden aber tritt Michael als Priester, als λειτουργός, wie die alte Tradition ihn darstellte, auf.

Nach Deutschland scheint jener italienische Volksglaube vom hl. Michael nicht gelangt zu sein, obwohl man auch da Legenden von Messen im Himmel kannte[2]. Bei unsern Altvordern gilt St. Michael vor allem als der Geleiter der Seelen zum Throne Gottes, als der ‚praepositus paradisi'. Das Bild des hl. Michael trägt im deutschen

---

[1] Die Feier des Chorgebetes durch die Heiligen und Engel schaute auch der Cisterciensermönch Bertram in der Lombardei (*Cäsarius von Heisterbach*, Dialog. mirac. VII, 37; II, 45).

[2] Sie begegnen in den Visionen der hl. Gertrud von Helfta (Legatus divinae pietatis IV, 54, Revelat. I, 483), der hl. Mechthildis (Liber specialis gratiae I, 27, ebd. II, 95), der Schwester Mechthildis (Lux divinitatis II, 5, ebd. II, 484) und bei *Cäsarius von Heisterbach* (Dialog. mirac. VII, 20; II, 5 und Fragmente III, 28, p. 157); bei Gertrud, der hl. Mechthildis und Cäsarius liest der Heiland selbst die Messe, bei der Schwester Mechthildis der hl. Johannes Baptista.

Volksglauben unverkennbar manche Züge des Wodan, dessen Andenken unter der Verehrung des heldenhaften Erzengels verschwand. An Stelle der Wodanstempel auf den Höhen erhoben sich in Bälde allenthalben Kirchen und Kapellen zu Ehren des hl. Michael[1].

In der Dienstagsmesse weichen die Meſsreihen voneinander ab. Die oben unter II als gregorianischer Septenar angeführte[2] hat — wohl nur versehentlich — die Messe de s. Ioanne Evangelista mit drei Kerzen und drei Lichtern, während alle anderen die missa de prophetis[3] oder de s. Ioanne Baptista haben[4]. Diese letztere Messe entspricht auch der ganzen Konstruktion der Reihe: trinitas, angeli, prophetae, apostoli. Johannes Baptista ist der letzte und gröſste der Propheten; darum gebührt ihm die Stelle an der Spitze derselben. Eine besondere Ausnahme bildet die Messe von den 24 Ältesten.

Für den Mittwoch setzen die Septenare die missa de apostolis mit zwölf Kerzen und zwölf Almosen[5], für Donnerstag die vom Heiligen Geiste mit sieben Lichtern und sieben Almosen an. Am Freitag wurde die missa de cruce gelesen; dabei wurden fünf Kerzen angezündet und fünf Almosen gespendet. Das deutsche Verzeichnis von St. Florian hat hier die missa de omnibus sanctis und weicht darin von den anderen Reihen ab. Da aber die Opferung von fünf Lichtern und fünf Almosen dabei vorgeschrieben wird, scheint die Abweichung nur auf einem Irrtume zu beruhen. Der Samstag ist der heiligen Jungfrau geweiht. Ihre Messe wurde mit der Opferung eines Lichtes und eines Almosens an diesem Tage gefeiert.

Eine längere Meſsreihe, die zur Beseitigung von Bedrängnissen empfohlen wird, besteht aus dreizehn Messen. Warum gerade die Zahl dreizehn gewählt worden, läſst sich aus der Meſsreihe selbst

[1] Vgl. *J. W. Wolf,* Beiträge zur deutschen Mythologie I (Göttingen 1852), 32 u. a. St.

[2] Siehe oben S. 254. [3] Formular I, oben S. 254.

[4] Clm. 3661. CTrev. 60 hat die Messe ,van s. Joh. Baptiste und van alle proffeten und altwetern'. Das Passauer Missale (CFl. 396) setzt irrig für den Dienstag die Messe der Apostel an, während das darunter stehende deutsche Verzeichnis richtig hat: ,Item am Czichtag sal man mess sprechen vu sandt Johannes gotztauffers und allen [propheten].'

[5] Das lateinische St. Florianer Verzeichnis hat am Mittwoch die ,missa de martiribus' (vier Lichter und vier Almosen), das deutsche aber richtig die Messe ,von allen zwelfpotten'.

nicht erklären. Im allgemeinen liebt die kirchliche Liturgie die ungerade Zahl: drei, fünf, sieben, neun, elf, und die älteren Liturgiker legen diesen Zahlen eine den Vätern, vor allen dem hl. Augustinus und dem hl. Gregorius entnommene, oft wechselnde symbolische Bedeutung bei. Honorius von Autun bemerkt kurz: ‚Sex vel quatuor vel duobus ministrare [ad altare] non licet, quia par numerus dividi potest et ecclesia scindi non debet, et ideo numero deus impare gaudet.‘[1] Es bestand übrigens eine alte heidnische Tradition, dafs den himmlischen Göttern in der ungeraden Zahl geopfert werden müsse. Plinius hält Akte, in ungerader Zahl verrichtet, in allen Dingen für kräftiger und wirkungsvoller[2]. Über die Bedeutung der Zahl dreizehn gibt die mittelalterliche kirchliche Literatur keine Auskunft. Im Volksglauben galt die Zahl aber von alters her für verhängnisvoll und unglücklich, für so schlimm, dafs sie ‚des Teufels Dutzend‘ genannt wurde[3]. Ob man dabei an den Verräter Judas gedacht hat, steht dahin; denn nicht Judas, sondern Paulus war der dreizehnte Apostel.

Die Mefsreihe heifst in einem von Thiers zitierten Pariser Missale von 1576 ‚missae de gratia‘. Sie ist daselbst ohne jeden Vermerk verzeichnet[4]. In einem Salzburger Missale von 1390 wird sie mit folgenden Bemerkungen versehen: ‚Si quis uult clemenciam altissimi saluatoris exorare pro suis peccatis uel aduersitate uel infirmitate, dicat uel dici faciat has missas, et infra decem dies quidquid a Domino pecierit iuste dabitur sibi; et est res probata et affirmata a beatissimo patre dño Innocencio papa quarto.‘ Papst Innocenz IV. — so wird weiter nach Mitteilung des Formulars bemerkt — habe wegen einer wichtigen Angelegenheit dreizehn Tage im Gebete verharrt und die dreizehn Messen gelesen; in der Messe de beata Virgine, der zehnten der Reihe, sei ihm ein Engel erschienen, der ihm gesagt habe, dafs sein Gebet erhört sei und dafs alle, welche diese Messen lesen oder lesen lassen, erhört werden würden: ‚Et ipse dominus papa gauisus de tanto et tali miraculo concessit omnibus dicentibus uel dici facientibus indulgenciam centum dierum pro qualibet missa.‘[5]

---

[1] Gemma animae I, 11; *M.* CLXXII, 548.
[2] Vgl. *Wissowa-Paulys* Realencyklopädie der klassischen Wissenschaften I², 49.
[3] *Grimm*, Deutsches Wörterbuch s. v. Dreizehen II, 1398, und *Schmeller* I², 563.
[4] *Thiers* II, 409. [5] Clm. 15722, Bl. 68.

Vor dem Introitus hatte der Priester, welcher die Messen las, folgendes Gebet zu verrichten:

‚Iesu Nazarene, respice tribulacionem, infirmitates et necessitates meas que circumdederunt me undique, deprecor te, Domine, contrito corde humilis et deuotus et supplico tibi, Domine, supplici mente et spiritu humilitatis, ut exaudias me de tribulacione pro qua te inuoco, ad te clamo. Alpha et O, Iesu benigne pater omnium credencium atque omnium creaturarum, sicut ueram carnem accepisti de uirgine Maria, ita ueraciter accipiam quod a te peto, Domine deus pater.‘ [1]

Die Reihenfolge der Messen war diese: 1. de adventu; 2. de nativitate salvatoris; 3. de apparitione sive ad magos; 4. de dominica septuagesima; 5. de dom. palmarum; 6. de cruce sancta; 7. de resurrectione Domini; 8. de ascensione Domini; 9. de spiritu sancto; 10. de sancta Maria; 11. de trinitate; 12. de apostolis; 13. de angelis. Das sind die ersten dreizehn Messen des Nottricenars. Der Erfinder der dreizehn missae de gratia hat sonach die Messen für seine Reihe mechanisch dem Tricenar entnommen. Es kam ihm, wie es scheint, lediglich darauf an, dreizehn Messen zusammenzustellen, ohne auf deren Inhalt Rücksicht zu nehmen. Die Bedeutung der Reihe soll demnach wohl in der Anzahl der Messen liegen. Denn die Reihe ist innerlich nicht abgeschlossen, wie das bei den anderen Meſsreihen der Fall ist.

Das Augsburger gedruckte Missale von 1555 enthält vierzehn ‚missae gratiarum nuncupatae‘ mit der Bemerkung, daſs sie ein kräftiges Mittel in Drangsalen seien und daſs Innocenz IV. sie eingeführt habe. ‚Cui, postquam ordine eas celebrasset, aiunt ab angelo nuntiatum esse, preces eius exauditas esse.‘ Vor und nach der Zelebration jeder Messe schreibt das Missale Gebete, die dem betreffenden Geheimnisse angepaſst sind, vor [2].

Die hl. Sophia galt schon im frühen Mittelalter als mächtige Helferin in groſsen Nöten. Eine Messe de s. Sophia steht schon in der Pergamenthandschrift von St. Alban in Mainz aus dem 10. Jahrhundert. Es ist die missa ‚Loquebar‘ aus dem Commune virginum

---

[1] Siehe auch oben S. 186. [2] *Hoeynck* S. 339.

martyrum; die Lectio beginnt aber mit den Worten ,Sapientiam non uincit malitia' (Sap. 7, 30), und das Evangelium ist dem Commune martyrum non virginum (Simile est regnum coelorum thesauro) entnommen. Die Kollekten lauten[1]:

,Concede quesumus omnipotens deus sanctae Sophiae uiduae exultare meritis et eius semper extolli suffragiis. Omnipotens clementissime pater, in cuius potestate cuncta sunt posita, multiplici tua gratia succurre et presta, [ut] super nostram orationem non irascaris, sed mentes et preces nostras placatus accipias.

Deus, dei filius, patri coeternus, trinus et unus, misericordiam tuam ostende supplicibus et tribue, ut intercessionibus beate Sophiae famulus tuus qui in angustia ponitur potentissima manu tua consoletur.

Spiritus sancte[2] deus, memento famuli tui auxilium de coelo postulantis et presta, ut oratio nostra in commemoratione sancte Sophiae nomini tue mayestatis allata ad salutem ipsius conuertatur, pro quo misericordia tua postulatur.'

Die drei Kollekten wenden sich je an eine der drei göttlichen Personen und variieren, wie das auch die Secreta und die zwei Komplenden tun, das Thema von der Hilfe in augenblicklichen Bedrängnissen.

Ein Hinweis auf einen besonderen Ursprung dieser Messe findet sich in dieser Zeit noch nicht vor. Diesen ersann man erst später, indem man die Messe zur hl. Sophia auf Papst Leo III. zurückführte. ,Missa quam cantauit Leo papa;' — so lautet die Einleitung zu dieser Messe in einer Schlägler Handschrift[3] — ,quando excecatus est a Romanis et depulsus a sede apostolica, uenit ad Carolum cesarem et frequenter cecinit hanc missam pro tribulacione et angustia in honorem sancte Sophie uidue, que Dominum deum deprecata est in agone passionis sue pro huiusmodi angustia; itaque si quis homo in angustia uel tribulacione aut pressura iudicum uel potentum hominum iniustorum constitutus fuerit, celebret uel celebrari faciat hanc precedentem missam pro tribulacione sua in honore sancte Sophie uidue et roget Dominum intimo corde absque hesitacione et impetrabit ueraciter a Domino quod petierit.'

---

[1] CVP. 1888, Bl. 221. [2] Hs.: ,sanctus.'

[3] CPlg. 161, Bl. 108'. 109. Die Messe ist von einer Hand des 14. Jahrhunderts geschrieben.

Nach dieser Legende soll Papst Leo III. die Messe de s. Sophia in Paderborn gelesen haben, als er sich dort, flüchtig von Rom, wo man ihn in einem verbrecherischen Attentate mifshandelt hatte, aufhielt. Die angebliche Verstümmelung an Augen und Zunge, deren Gebrauch ihm durch ein Wunder wiedergegeben worden sein soll, gehört in das Gebiet der Dichtung[1]. Die Mifshandlung des Papstes fand am Markustage (25. April) 799 statt; im Juli 799 war der Papst bereits in Paderborn am Hoflager Karls des Grofsen. In diese Zeit setzt der legendenhafte Bericht die Zelebration der Sophienmesse durch Papst Leo III.

Die Messe ist der oben beschriebenen gleich; aber sie hat sieben[2] Kollekten und ebensoviele Sekreten und Komplenden. In allen wird Gott auf die Fürbitte der hl. Sophia um Hilfe in der augenblicklich bedrängenden Not angerufen. Die hl. Sophia war die Mutter der hll. Fides, Spes und Charitas, die unter ihren Augen in Rom gemartert wurden. Die Mutter ermahnte ihre jugendlichen Töchter zur Standhaftigkeit. Sie sammelte — so erzählt die Legende — die teuern Überreste der Märtyrinnen, warf sich auf das Sepulcrum und betete: ‚Desidero, filiae carissimae, vobiscum esse.' ‚Sic ergo in pace migravit et ab astantibus sepulta est cum carissimis filiabus sancta Sophia, quae cum singula passa fuerat filiarum tormenta et ideo plus quam martyr fuit.'[3] Ihr geistiges Martyrium liefs sie als mächtige Fürsprecherin in Not und Bedrängnis erscheinen.

Auch Schulting teilt aus seinen den Rheinlanden angehörigen Quellen eine missa de s. Sophia mit[4], welche ihren Ursprung ebenfalls von Papst Leo, der irrigerweise der Vierte genannt wird, und aus der Zeit seines Aufenthaltes bei Karl dem Grofsen herleitet. Die Messe hat aber hier den Introitus ‚Iudica Domine nocentes me'; nach jeder der sieben Kollekten ist überdies ein Pater noster zu beten; endlich sind sieben Kerzen dabei anzuzünden.

Man las auch, um aus Nöten befreit zu werden, drei Messen zur hl. Sophia und verband damit das Officium derselben und die Opfe-

---

[1] Vgl. *Abel-Simson,* Jahrbücher des fränkischen Reiches II (Leipzig 1883) 167 ff. 583 ff.

[2] Die Siebenzahl der Kollekten erinnert an die sieben Notmessen.

[3] Legenda aurea c. 48, p. 204.

[4] Bibliotheca III, 103. Die Einleitung ist bei Schulting fehlerhaft abgedruckt. Offenbar mufs es heifsen ‚quando cecatus est a Romanis', nicht ‚creatus'.

rung von vier Kerzen zu Ehren der Heiligen und ihrer drei heiligen Töchter[1]. Die Kollekte dieser Messen lautete:

‚Deus, qui beate Sophye uite perhennis ianuam aperire dignatus es, tribue quesumus, ut quidquid a te, clementissime, deprecamur, eius filiarum[que] Spei, Fidei et Charitatis suffragiis impetremus.‘

Eigentümlich in Inhalt und Form ist eine Notmesse, welche als ‚dy gulden mess‘ gerühmt wird. Sie folgt hier aus einem Oberaltaicher Missale des 15. Jahrhunderts[2]:

‚Dy gulden mess; wer in grossen nötten sey der seel oder des leibs oder des guecz oder der eren der lass im dyse mess sprechen als sy geschriben stet und wiss für war, wirt sy mit andacht vollbracht, got und sein liebe muetter gewert dich nach deines leibes trost, und wiss auch für war, und war das muglich, daz got noch mensch solt werden, man erpat in mit disem gepet; man sol auch VII almuesen geben in den eren des heiligen geistes und sol auch VII leiht haben yeglichz als ein daum ellen[3] und sol die liechter zuntten als der prester die mess anhebt und die[4] antiffen, und spricht si vor der mess.

Ille[5] est dies quam fecit Dominus; hodie Dominus affliccionem populi sui respexit et redempcionem misit, hodie mortem quam femina intulit femina fugauit.

Hodie deus homo factus, cum quod fuit permansit et quod non erat assumpsit. Ergo exordium nostre redempcionis deuote recolamus et exultemus dicentes: Gloria tibi Domine.

Introitus misse. Rorate. ℣. Celi enarrant.

Prima oracio. Deus qui de beate Marie uirginis utero etc.

Repetitur antiphona. Hodie deus homo etc.

[II. oratio.] Deus qui hodierna die corda fidelium etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

III. oracio. Concede quesumus ut nos unigeniti tui per carnem natiuitas etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

IV. oracio. Omnipotens sempiterne deus qui dedisti nobis famulis tuis in confessione fidei trinitatis etc.

---

[1] CAdm. 751, Bl. 333′ (13./14. Jahrhundert). [2] Clm. 9744, Bl. 288′.
[3] Über ‚Daum ellen‘ s. unten S. 290, Note 3. [4] Hs.: ‚der.‘ [5] Statt ‚haec‘.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

V. oracio. Deus qui beate Anne tantam graciam conferre dignatus es, quod Mariam matrem tuam in suo utero portare meruit, da nobis per intercessionem matris et filie propiciacionis habundanciam et quarum memoriam pio amore amplectimur earum intercessionibus ab omnibus peccatis et instantibus angustiis et periculis misericorditer liberemur.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

VI. oracio. Deus qui presentem diem honorabilem nobis in b. Ioannis Baptiste natiuitate etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

VII. oracio. Omnipotens sempiterne deus qui nos omnium sanctorum merita etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

Leccio Isaie. Hec dicit Dominus: Egredietur uirga . . . renum eius.

Graduale. A summo celo egressio eius. ℣. Post partum.

Sequencia. Aue preclara maris stella . . .[1]

Euangelium. Missus est angelus Gabriel . . .

Offertorium. Aue Maria . . .

Wenn der priester kumpt das man geopfert hat so knye nider und sprich das gebet:

Herre got ich opfer dir und deiner lieben muetter Maria das gebet und pit dich herr das du dir gedenkts, das ich dein geschöpf pin und du mich erlost hast mit deiner menschheit, erloss mich heut von disen notten nach deinem lob und nach meinem trost. Amen.

Darnach knye nider auf deine pare chnye und hör die mess aus und sprich anders nichts dan „aue Maria“ als vil du machst.‘

Es folgen nun sieben Sekreten, welche den sieben Kollekten entsprechen; nach jeder Sekrete wird die Antiphon: ‚Hodie deus homo‘ etc. wiederholt.

Nach der Communio ‚Ecce uirgo‘ werden die sieben Komplenden mit Einschiebung der Antiphon nach jeder derselben gebetet. Für den Schlufs der Messe gilt folgende Vorschrift:

---

[1] Bei *Mone* II, 355.

‚Und als dye mess ein endt nymbt und hat so knye nider und sprich das gepet mit andacht:

Suesse Kuniginne, ich man dich deyner eren, das dich Got aus aller der welt erwelt hat, das er sein Gothait mit deiner menschhait veraint hat, nu pys heut mein pott zw deinem lieben kindt, das er mich durch deinen willen erlöz von disen notten und von allen meinen notten, amen.‘[1]

Die ‚gulden mess‘ ist die missa de beata virgine in adventu; die Lectio des heutigen Römischen Missale ist aus Is. 7, 12—15, die der ‚gulden mess‘ aus Is. 11, 1—5; auch der Psalm des Introitus ist ein anderer. Ihre Eigentümlichkeit besteht in der Vorantiphon, in den sieben Kollekten, Sekreten und Komplenden und in der Einschiebung eines Antiphonversikels nach jeder derselben.

Die Antiphon ist zusammengesetzt aus Stellen, die verschiedenen Festofficien und der Heiligen Schrift entnommen sind. Der erste Teil ist der Beginn der Osterantiphon; der zweite: ‚hodie Dominus affliccionem . . . misit‘, erinnert an Exod. 4, 31 und Ps. 110, 9; der dritte: ‚hodie mortem fugauit‘, an das augustinische ‚Mater generis nostri poenam intulit mundo; genitrix Domini nostri salutem intulit mundo‘; der vierte: ‚hodie deus . . . assumpsit‘ endlich ist dem Officium de circumcisione Domini entnommen. Die ganze Antiphon ist vielleicht einem alten Officium de annuntiatione beatae Mariae Virginis entlehnt. Die gehäufte Erwähnung des Geheimnisses der Menschwerdung Christi soll die Dringlichkeit der Bitten ausdrücken, zu deren Erhörung man Gott dem Vater den Beweis seiner gröfsten Liebe, die Hingabe seines göttlichen Sohnes, entgegenhielt. Schrieb man doch dem Evangeliumverse ‚Et verbum caro factum est‘ eine mächtige, Dämonen und Gewitter vertreibende und Unglück verhütende Wirkung zu. Und so glaubte der Erfinder der ‚gulden mess‘ eine um so sicherer eintretende Erhörung zu erlangen, je nachdrücklicher und öfter er das Geheimnis der Menschwerdung in seinem Formular hervorhob.

Die sieben Kollekten, Sekreten und Komplenden gehören fol-

---

[1] Die ‚gulden mess‘ steht auch im CBg. 39, Bl. 218 mit geringen Abweichungen. Neben den sieben Almosen wird darin noch vorgeschrieben: ‚Suben phennig opheren in den eren der suben gab des h. gaist.‘ Das Gebet ‚Suesse kuniginne‘ schliefst abweichend: Nu bis hewt mein bott zu deinem lieben kind, das er mich durch deinen willen dehor und gewer von solcher sach wegen.‘

genden Messen an: 1. de beata Virgine in adventu; 2. de Pentecoste; 3. de nativitate Domini; 4. de trinitate; 5. de beata Anna; 6. de beato Ioanne Baptista; 7. de omnibus sanctis. Warum gerade diese sieben Kollekten etc. ausgewählt, läfst sich schwer bestimmen. Der fromme Geschmack des Erfinders mag hierbei den Ausschlag gegeben haben. Die Siebenzahl erklärt sich leicht. Eine auffallende Übung ist die Wiederholung eines Teiles der Vorantiphon nach jeder der Kollekten, Sekreten und Komplenden. Sie soll die Macht der Gebete verstärken; denn sie enthält, wie bereits bemerkt, den Ausdruck des grofsen, segensreichsten Geheimnisses, der Menschwerdung Christi.

Von der Gewalt und Macht der ‚gulden mess' war man tief überzeugt; so grofs ist sie, dafs, wenn es möglich wäre, durch sie die Menschwerdung Christi erbeten werden könnte[1].

Das ist dieselbe ‚missa aurea', welche alljährlich Anfang Oktober in Hildesheim mit grofsem Pomp gefeiert wurde. Der Abt Hildebrand von St. Godehard hatte sie im 13. Jahrhundert zuerst eingeführt[2]. Seinem Beispiele folgend, ordnete der Propst Otto von St. Mauritius, der nachmalige Bischof von Hildesheim (1319—1331), die Feier dieser Messe bei St. Mauritius an[3] und später auch in seiner Kathedrale und dotierte diese Stiftung mit reichen Einkünften. In der Woche nach St. Michael wurden in der Kathedrale täglich Predigten gehalten; am Samstag dieser Woche feierte man unter

---

[1] Die Messe steht auch im CSG. 932, p. 545; es fehlt hier das Gebet nach dem Offertorium; die Kollekte de trinitate steht an dritter Stelle. Das Formular wird empfohlen ‚in angustiis uel tribulacionibus corporis uel anime uel rerum uel honorum'. Ein Schlufsvermerk (p. 546) mutet dem Beter zu, die Antiphon ‚Hodie' ‚inclinato capite, humili corde, eleuatis oculis in celum' zu beten.

[2] *Iohannis Legatii* Chronicon s. Godehardi bei *Leibnitz* II, 408: ‚Item [Hildebrandus] missam singulis annis de beata virgine Maria, quam ob suam magnificentiam auream vocamus [instituit]. Cuius institutionis formulam, quae adhuc [um 1500] auctoris nomine exstat, verbum ex verbo cordi est subicere, ut magis ac magis eius missae maiestas appareat.' Leider hat Leibnitz die Urkunde nicht wiedergegeben. Eine Handschrift des Chronicon konnte ich nicht erlangen.

[3] Chronicon Hildesheimense bei *Leibnitz* I, 759: ‚... ipse etiam adhuc praepositus Montis [s. Mauritii] existens ad laudem et honorem omnipotentis dei et gloriose matris eiusdem virginis Mariae quandam missam vulgariter auream dictam singulis annis sabbato proximo post conciones [so ist statt communes zu lesen, wie aus *Buschs* Bericht erhellt] ab omni clero tam religioso quam saeculari solemniter in ecclesia nostra instituit decantari, deputatis ad hoc de decima in Zolde largam et bonam consolationem in eadem missa praesentibus ministrandam.'

Assistenz des gesamten Welt- und Ordensklerus diese ,goldene Messe'. Johannes Busch nahm als neuernannter Propst von St. Bartholomäus auf der Sülte bei Hildesheim 1439 an der Feier teil, die nach seiner Angabe 3 bis 4 Stunden dauerte. Das ist bei der Anzahl der Kollekten und der steten Wiederholung der Antiphon glaublich. Die reformierten Canonici von St. Bartholomäus erschienen — wie Busch rühmend hervorhebt — bei dieser Messe zum erstenmal zum Staunen des Volkes und Klerus in ihrer neuen reformierten Chorkleidung. Die Prälaten erhielten für ihre Assistenz reiche Geschenke, und auch der übrige Klerus wurde bedacht[1]. Aber nicht darum hat, wie Ducange meint, die Messe den Namen ,missa aurea' erhalten, sondern wegen des Wertes und der Wirkung, welche ihr zugeschrieben, und wegen der Pracht, mit welcher sie gefeiert wurde[2].

Als wirksamer Helfer in Nöten wurde endlich auch in Deutschland der hl. Bischof Nikolaus vertrauensvoll angerufen. Erzählte

[1] *Busch,* De reformatione monast. bei *Leibnitz* II, 494: ,In Hildesheim etiam sabbato post conciones — quae conciones dominica post Michaelis incipiunt per hebdomadam perdurantes — aurea missa ab omnibus canonicis totius civitatis et a cunctis praelatis et religiosis cuiuscunque ordinis, etiam mendicantibus, per tres aut quatuor horas decantari solet de b. Maria virgine in organis. Unde cunctis praesentibus dantur notabiles praesentiae praelatis, sicut mihi pullus caritatis, speciosis rebus conditus, pullus assatus, dimidia stopa vini, cuneus sive albus panis magnus, quod omnibus nobis ad mensam sufficeret, et quatuor solidi dantur. Singulis vero fratribus dantur duo solidi Luticenses pro praesentia.'

[2] Heute feiert man in der Kathedrale zu Hildesheim ,sabbato post hebdomadam, in qua est festum S. Michaelis Archangeli', die ,Commemoratio septem gaudiorum b. M. V.' Die Messe heifst heute noch missa aurea und steht im Proprium Hildesh. p. 7*. Es ist die Messe de b. V. a Pentecoste usque ad Adventum mit Ausnahme folgender Teile: Die 1. Kollekte ist ,Gratiam tuam ... mentibus nostris'; aufser dieser hat sie noch 4 Kollekten: Deus cuius misericordiae, Deus refugium nostrum, Deus qui corda fidelium, Ecclesiae tuae, quaesumus Domine, preces; die 1. Sekrete und Postcommunio sind der bezeichneten Messe entnommen, die anderen entsprechen den Kollekten; eine auffallende Besonderheit ist die lange Sequenz ,Ave praeclara maris stella, in lucem gentium Maria divinitus orta'. Sie ist das Troparium, welches bei *Mone* II, 355 steht. Mone teilt (S. 358) eine niederdeutsche Übertragung aus einem in Hildesheim 1511 geschriebenen Gebetbuche mit. Vielleicht wurde dieses Troparium auch in der mittelalterlichen missa aurea in Hildesheim gesungen. Die heute üblichen Kollekten lassen die Messe ebenfalls als Notmesse erscheinen. Allerdings gilt sie heute als Sühnemesse ,pro defectibus in ecclesia cathedrali'. Das heutige Formular verdanke ich der Güte des Herrn Domkapitular *Koch* in Hildesheim. Ein mittelalterliches Formular der Hildesheimer missa aurea ist mir leider nicht vor die Augen gekommen.

doch die Legende, wie oft der Heilige Arme und Bedrängte durch seine Wundermacht gerettet habe. In einem Passionale des 12. Jahrhunderts, welches aus dem Kloster Georgsberg bei Goslar stammt[1], stehen von gleichzeitiger Hand drei Notmessen vom hl. Nikolaus:

‚Si quis in aliqua necessitate occupatus fuerit aut in periculo positus et saluari uoluerit, tres missas in honore sancti Nicolai decantari faciat.

Prima fit: Statuit ei Dominus. Epistola: Plures facti sunt. Graduale: Inueni. Ad alleluia: Iustus ut palma. Euangelium: Uigilate. Offertorium: Ueritas. Communio: Domine quinque talenta. Post missam pascat tres pauperes in commemoratione uirginum quas sanctus Nicolaus de infamia liberauit[2]. Post prandium det unicuique denarium.

In secunda missa: Sacerdotes dei benedicite. Epistola: Dedit Dominus conf. Graduale: Iurauit Dominus. Alleluia: Amauit eum. Euangelium: Uos estis sal terre. Offertorium: Ueritas mea. Communio: Fidelis seruus. Post missam pascat tres clericos dans singulis denarium in recordatione clericorum quos suscitauit s. Nicolaus a morte[3].

In tertia die missa: Os iusti. Alleluia: Iurauit. Euangelium: Sint lumbi. Offertorium: Desiderium. Communio: Beatus seruus. Pascat iterum tres pauperes homines dans unicuique denarium in commemoratione illorum quos s. Nicolaus de morte liberauit[4].

His ita peractis de quacunque tribulatione clamauerit exaudietur.

Oratio. Iesu Nazarene rex et gubernator omnium, Christe respice queso meas miserias et angustias et tribulationes que circumdederunt me undique. Precor te, Domine, corde contrito et spiritu humilitatis, ut exaudias me. Amen. Ad te quoque proclamo, alpha et ω, Iesu benigne, ut liberes me ab angustiis et penuriis et periculis et persecutionibus. Amen. Domine Iesu Christe, sicut tu ueram carnem de uirgine Maria accepisti, ita per tuam clemen-

[1] CHlm. 470, Bl. 115′.

[2] Durch die heimlich in das Haus gebrachte Mitgift; vgl. die Vita s. Nicolai in der Legenda aurea c. 3, 1, p. 23.

[3] Nach der Legenda aurea a. a. O. p. 28 war es nur ein Kleriker, den er erweckte.

[4] Gemeint sind die drei unschuldigen Soldaten, die Nikolaus errettete. Legenda aurea a. a. O. p. 25.

ciam audi quod peto et adiuua me, quia tu es deus benedictus in secula. Agne sancte inuisibilis, per tuum sanctum nomen quod est On[1] obsecro, adiuua me [quia es saluator mihi peccatori[2]] ad te clamanti. Amen. Tetragrammaton sume me sicut tu es rex regum, quia non [h]abeo in alio spem nisi in te, deus meus, qui celestia et terrestria simul et infernalia moderaris. Et sicut tu uis et scis esse mihi necessarium in hoc seculo et futuro miserere mei, Iesu Christe, saluator mundi qui uiuis et regnas per omnia secula seculorum. Amen.'[3]

Die gleichen drei Messen hat ein handschriftlicher Anhang zum ältesten gedruckten Prager Missale in der Stiftsbibliothek zu Schlägl[4] mit der Einleitung: ‚Sequuntur tres misse de s. Nicolao. Et si quis aliquid iuste petierit impetrabit.' Die Messen sind: ‚Statuit', ‚Sacerdotes', ‚Os iusti'.

Zur Beschwichtigung des göttlichen Zornes in Zeiten großer Not empfiehlt die hl. Brigitta in ihren Offenbarungen die monatliche Zelebration der missa de trinitate durch ein ganzes Jahr[5]. Auch die Messe ‚Humiliavit' wurde mit Vorliebe zur Befreiung aus Bedrängnissen gelesen[6].

Bei der Persolvierung des Septenars für die Verstorbenen, bei den Notmessen und einigen anderen Meßreihen war der Gebrauch einer bestimmten Anzahl von Kerzen vorgeschrieben. Die Zahl derselben ist bis auf geringe Abweichungen, die auf Schreibfehlern beruhen können, überall gleich und entspricht den gefeierten Geheimnissen und Heiligen. Das Mittelalter liebte die Zahlensymbolik, und seine kirchlichen Schriftsteller sind erfinderisch in den Deutungen der Zahlen. Johannes Beleth

---

[1] Undeutlich.

[2] Von ‚quia' bis ‚peccatori' sind die Buchstaben zum Teil ausradiert; ein Wort, für welches ich ‚saluator' ergänze, ist ganz unsichtbar.

[3] Der Anfang des Gebetes gleicht dem oben S. 186 und 279 mitgeteilten.

[4] Inkunabel 125, Anhang Bl. 5.

[5] Revelationes VII, 57, p. 750: ‚Tertium est quod quilibet parochialis sacerdos semel in mense per annum integrum cantet missam de trinitate, ad quam totus populus eius conveniat confessus et contritus . . . et ieiunet illa die. . . Episcopi similiter in quolibet mense faciant per se ipsos vel per alios in cathedralibus ecclesiis suis processiones solemnes celebrando missam de sancta trinitate et colligant pauperes laventque humiliter pedes eorum.'

[6] Siehe oben S. 158.

schreibt bei der Erklärung der Kerzen in den finsteren Metten u. a.: ‚Duodecim candelae duodecim exprimunt apostolos. At vero novem humanum genus significant, quod propter peccatum suum a consortio novem ordinum angelorum semotum est et a vera luce exclusum. Per septem candelas septiformis spiritus sancti declaratur gratia.‘[1] Danach galt es gewissermafsen als Gesetz, bei den Engelmessen neun, bei den Apostelmessen zwölf und bei der Messe zum Heiligen Geist sieben Kerzen zu opfern. Dafs bei der Trinitatismesse drei Kerzen angezündet wurden, erklärt sich von selbst. In der missa de cruce opferte man im Andenken an die fünf Wunden Christi fünf Kerzen. Warum man aber bei der missa de s. Ioanne Baptista et de prophetis vier Kerzen weihte, liegt nicht so nahe. Weder in der Zahl der Propheten noch in ihren Lebensumständen läfst sich eine Erklärung des Brauches finden. Man wird ihn aus der Stellung, die man im Mittelalter dem Prophetentum in der Geschichte der Kirche anwies, deuten können. Das Prophetentum bildete nämlich das vierte Weltalter. Das erste war die Zeit Adams, das zweite die Noahs, das dritte die mosaische Zeit, das vierte das Prophetentum, das fünfte die babylonische Gefangenschaft, das sechste Christi Erscheinung und Erlösung, das siebente ist die ewige Verklärung[2]. Diese Anschauung von den Weltaltern stammte von keinem Geringeren als von dem hl. Augustinus[3]. Sie war daher Gemeingut aller Theologen geworden. Darum erscheint sie auch in der Zahl der Kerzen bei den Notmessen wieder. In der missa de beata Virgine wird nur eine Kerze geopfert, vielleicht mit Rücksicht auf Cantic. 6, 8: ‚Una est columba mea, perfecta mea.‘

Der Gebrauch von Votivkerzen — wie man die bei den Not- und Seelenmessen zur Verwendung gelangenden Kerzen nennen kann — geht ins christliche Altertum zurück. An den Gräbern der Märtyrer zündete man Lampen an, die man denselben widmete und deren Öl als Heilmittel gegen Krankheiten gebraucht wurde. Bei Beerdigungen wurden Lampen und Kerzen von den Teilnehmern getragen[4]. Um die

[1] Explicatio divinor. offic. c. 101, Bl. 536′: daraus schöpft *Duranti* im Rationale offic. VI, 72, Bl. 333′.

[2] So *Rupert von Deutz*, De divinis officiis IV, 6—9; *M.* CLXX, 91 sqq.

[3] De civitate Dei XVI, 43; XXII, 30.

[4] *Kraus* II, 268 ff. *Mühlbauer*, Geschichte und Bedeutung der (Wachs-)Lichter bei den kirchlichen Funktionen S. 127 ff.

Hilfe der Heiligen zu erlangen, opferte man auf ihren Gräbern und Altären Kerzen, die oft der Körpergröfse der Bittenden gemäfs hergestellt wurden, um das Opfer der eigenen Person zu versinnbilden[1]. Aus der Sitte, die Leichen mit Lichtern zur letzten Ruhe zu geleiten, bildete sich die Gewohnheit aus, bei den für dieselben abgehaltenen Messen Kerzen zu tragen und zu opfern. Die brennende Kerze sollte das ewige Licht, das man für sie erflehte, versinnbilden. Noch heute werden hie und da bei den Totenmessen und bei Begräbnissen von den Leidtragenden Kerzen getragen. Bei den Notmessen bedeuten die Kerzen die eigene Hingabe an Gott und an die Heiligen. Sie geben der Feier den Charakter des Ungewöhnlichen; sie symbolisieren das Licht des Glaubens, das Feuer der Liebe und die Vereinigung mit dem Opfer, das der Priester auf dem Altare darbringt, und geben zugleich der Dringlichkeit der Anliegen einen äufseren Ausdruck. Darum mufsten auch bei der Pestmesse ‚Recordare‘ alle Teilnehmer brennende Kerzen in den Händen tragen. Bis zum heutigen Tage hat sich der Gebrauch erhalten, zum Ausdrucke dringender Bitten Kerzen vor Altären und Heiligenbildern zu opfern und, während sie brennen, gewisse Andachtsübungen zu verrichten.

Die Vorschriften für die Notmessen bestimmen, dafs die Kerzen während der ganzen Dauer der Messe brennen sollen. Die Feier eines Notseptenars verursachte daher — abgesehen von den Almosen — einen Aufwand von 41 Kerzen, die wenigstens so lang sein mufsten, dafs sie eine halbe Stunde brennen konnten. Der Tricenar einer St. Galler Handschrift fordert nicht weniger als 87 Kerzen[2]. Die ‚gulden mess‘ schreibt sieben Lichter vor ‚yeglichz als ein daum ellen‘[3]. Sonach wären die Kerzen etwa 35 *cm* lang gewesen[4].

---

[1] Hierfür bieten die Vitae der Heiligen aus dem frühen Mittelalter zahlreiche Beispiele: Vita Bernwardi Hildesh. c. 36 (*Mabillon* VI, 1, 248); Vita Godehardi Hildesh. c. 55 (*Mabillon* VI, 1, 424): ‚Quod ut (Volkwardus) agnovit, matri ut ad tumulum sancti pontificis candelam iuxta pueri mensuras promitteret persuasit.‘ Liber miraculorum s. Virgilii (*Mabillon* III, 2, 215): ‚Mulier de civitate Saltzburg, cum in partu multis diebus laborans periclitaretur, per revelationem nocturnam admonita candelam ad mensuram sui corporis super famuli dei sepulcrum transmisit candelaque incensa statim puerum enixa convaluit.‘

[2] CSG. 932, p. 541.

[3] Clm. 9744, Missale, Bl. 288′ und CBg. 39, Bl. 218. ‚Daum ellen‘, mittelhochdeutsch ‚dûm elle‘, das Mafs von der Spitze des Daumens bis zum Ellenbogen. Siehe *Lexer* u. d. W. dûm-elle.

[4] Man mag sich aber auch mit kleineren, die knapp ausreichten, begnügt haben.

Die Almosen, welche nach jeder Messe zu spenden waren, gehörten den Armen. Der Priester, welcher die Messen las, hatte sie an dieselben zu verteilen[1]. Sie mochten in Geld, in Nahrungsmitteln, Bekleidungsgegenständen bestehen. Bei Begräbnissen wohlhabender Leute pflegte man den Armen reiche Spenden zu machen; in Testamenten wurden Vermächtnisse an Kirchen überwiesen, aus welchen solche Spenden an den Jahrestagen der Verstorbenen zu verabreichen waren. Denn das Almosen befreit von Sünde und Tod (Tob. 4, 11; 12, 9) und unterstützt das Gebet der Gläubigen wirksam; insbesondere hilft es zur Befreiung der armen Seelen und zur Errettung aus grofsen Nöten. Die Notmessen kamen daher den Armen gut zu statten, sie brachten denselben bis 41 Spenden. Da sie nicht selten waren, bilden sie ein bedeutsames Moment in der Armenpflege jener Zeit.

Einige Notmessen fordern aufser den Almosen noch Geldopfer: die Trierer am Sonntag 1 Heller, der deutsche Septenar von St. Florian am Sonntag 3 Heller, am Montag 1, am ‚Czichtag' (Dienstag) 3, am Mittwoch 12, am ‚Phinstag' (Donnerstag) 7, am Freitag 5, am Samstag 3, die Heiliggeistmessen 1 Heller. Da dieses Geldopfer von den Almosen getrennt aufgeführt wird, darf man wohl annehmen, dafs es für den zelebrierenden Priester bestimmt war[2]. Freilich schreibt das deutsche Florianer Verzeichnis aufserdem vor, die Dreifaltigkeitsmesse mit drei Pfennigen zu ‚frunen', d. i. diese Pfennige zu zahlen. Vielleicht ist damit das Stipendium für die Messe gemeint und mit den anderen Hellern das Opfer, welches auf den Altar gelegt wurde. Wie dem immer sei, gewifs ist, dafs die Notmessen einen erheblichen Aufwand erforderten, den zu leisten nur Bemittelte im stande waren.

---

[1] CFl. 396, Bl. 2: ‚Quas elemosinas presbiter uel suus minister ante candelam post missam pauperibus distribuat.'

[2] Die Bemerkung des mit dem einen Heller unzufriedenen Schreibers der Reihe im CVP. 14545 stellt das aufser Zweifel.

Zehnter Abschnitt.

Die Reaktion gegen die Mifsbräuche.

Keine göttliche oder menschliche Institution auf Erden ist Mifsbrauch gesichert. Denn wo Menschen denken und handeln, t deren Schwäche und Unvollkommenheit selbst dem Heiligsten nahe. ertönen denn auch seit den ersten Zeiten der Kirche fast unaufhör Klagen über Mängel im Dienste des Herrn und über Mifsbräuche seinem Heiligtume. Wie berechtigt diese Klagen im Mittelalter züglich der Feier der Messe waren, haben diese Blätter gezeigt. den vielgestaltigen Mifsbräuchen machten sich mannigfache, oft g entgegengesetzte Momente geltend: Irrtum und grobe Mifsverständni Leichtgläubigkeit und übel beratene Frömmigkeit und endlich da der menschlichen Natur liegende Streben, Gewifsheit in den Fra des irdischen und ewigen Glückes zu gewinnen.

Das Verlangen nach unfehlbar wirkenden Mitteln zur Befrei aus Not, zum Schutze vor Gefahren, zur Gewinnung der Seligkeit zur Erlösung der armen Seelen hat den Gebeten und Messen, k deren zweifellose Erfolge eintreten sollten, die weite Verbreitung Volke ermöglicht. Wer sollte auch nicht freudig zugreifen, wenn leichte Mittel zur Erreichung sehnsüchtig gewünschter Güter dargeb wurden? Darauf konnten diejenigen, welche aus irregeleiteter Frömn keit oder aus verwerflicher Habsucht Wundermessen empfahlen, im rechnen. Denn die wunderbaren Begebenheiten, die man zur Emp lung jener Messen erzählte, fanden fast überall willigen Glauben. Ha doch Gregor der Grofse, Beda der Ehrwürdige, Petrus Damiani andere gefeierte Heilige und berühmte Schriftsteller erzählt, wie si die Messe auch für irdische Zwecke wirke. Warum sollte man n trauen, wenn nun auch spätere wunderbare Begebenheiten und Of barungen berichtet wurden? Man fragte auch nicht nach deren

glaubigung; was schwarz auf weifs überliefert und mit den Namen von Heiligen oder Päpsten bezeugt war, hatte die Gewähr der Wahrheit in sich. Wenn ein Thomas von Aquin die seltsame Legende von der Befreiung Trajans aus der Hölle als Tatsache betrachtet und ernsthaft theologisch behandelt, so wird man es einem schlichten Priester oder einem einfachen Mönche nicht zu schwer anrechnen dürfen, wenn sie kritiklos und guten Glaubens dem Volke Messen empfahlen, die als wunderwirkende geoffenbart seien.

Bei dem Klerus, der in seinen religiösen Auffassungen oft nicht viel über dem Volke stand, spielten aber auch Erwägungen materieller Art eine nicht geringe Rolle. Die Messe wurde nicht selten zu einem Erwerbsmittel herabgewürdigt. Denn der Mifsbrauch der Bination, die missae bifaciatae und trifaciatae waren nichts weiter als schlimme Behelfe, um Geld zu verdienen, und auch die missae siccae verdankten ihre weite Verbreitung, wenn auch nicht ganz, so doch zum Teil, dem Triebe nach Unterhalt, der Gier nach Geld und Gut. ‚Cupiditas dominatur in hoc sacramento', ruft Petrus Cantor wehmütig aus[1]. So verwerflich dieses Handeln mit dem Heiligsten war, so wird man doch die armen Priester, die sich dessen schuldig machten, mild beurteilen müssen. Bei vielen handelte es sich nämlich um das tägliche Brot. Denn die Einnahmen aus den Messen bildeten den Hauptteil ihrer spärlichen Einkünfte, die ihnen überdies noch oft genug durch die beim Volke beliebteren Mönche gekürzt wurden. Die Opfergaben bei der ersten Messe eines armen Weltpriesters nahmen, wie der Pariser Cantor klagt, die Mönche, und so zwang die Habsucht der Mönche den Priester zum Binieren[2]. ‚In gewissen Gegenden' — schreibt Petrus von Poitiers[3] um 1230 — ‚ziehen die Mönche Zehnten und Opfergaben an sich, so dafs der arme Priester kaum etwas zu leben hat, wenn er sich nicht in unanständiger Weise Einkünfte und Opfer bei Messen verschafft.' Wenn auch in Deutschland die von Petrus Cantor geschilderten Mifsbräuche nur zum Teil zu beklagen waren, so gab es doch auch da Geistliche genug,

---

[1] Verbum abbreviatum p. 101.

[2] Ebd. p. 105: ‚. . . ergo talem sacerdotem conficere bis in die compulit cupiditas monachorum.'

[3] *Hauréau* II, 13 aus Cod. Paris. 9593. In den Revelationes der Wiener Visionärin *Agnes Blannbeckin* (ed. *Pez*, Viennae 1731, c. 90. 91, p. 102) wird ein Priester vorgeführt, welcher aus Not täglich zwei Messen las.

welche das Heilige zu einem bloſsen Erwerbsmittel herabwürdigten und das Volk wissentlich oder unwissentlich betrogen. Berthold von Regensburg eiferte heftig gegen die ‚Pfennigprediger‘[1], die dem Volke falsche Ablässe verkauften. Auch ‚falsche Messen‘ boten diese Betrüger den Leuten an, um ihren Beutel zu füllen[2]. In dem Tone frommer Überzeugung wurden namentlich im 15. Jahrhundert dem Volke die unfehlbar wirkenden Meſsreihen aufgeschwatzt[3]. An manchen Orten war ein Übermaſs von gestifteten Messen vorhanden, und die ‚Selgerete‘, nach welchen oft hundert und mehr Messen sofort gelesen werden muſsten, die Siebenten und die Dreiſsigsten erforderten mehr Priester, als verfügbar waren, so daſs die Persolvierung der Messen zeitweise nur schwer bewältigt werden konnte[4]. Im allgemeinen aber litt die Kirche in Deutschland in den Städten an einer schädlichen Überfülle von Geistlichen, die der Kirche und dem geistlichen Stande zu keiner Zeit gefrommt hat[5]. Ein groſser Teil hatte berufsmäſsig keine andere Beschäftigung als Messe zu lesen und das Brevier zu beten. Sie waren auf dürftig dotierte Altarbeneficien hin geweiht, manche sogar auf den Titel der zu erhoffenden Almosen für das Messelesen[6]. Diese Armen fristeten notdürftig ihr Leben; sie waren geistliche Bettler, die nicht nur das Ansehen des geistlichen Standes herabdrückten, sondern leider allzuoft den erhabenen Dienst des Altares schändeten.

---

[1] Vgl. *Unkel*, Berthold von Regensburg (Köln 1882) S. 38.

[2] CGraec. 730, Bl. 317' (vgl. *Schönbach*, Eine Grazer Predigthandschrift S. 123): ‚. . . questuarii qui falsi prophete sunt, quia habent falsas litteras, quidam dant falsas indulgencias, dicunt falsa signa de sanctis et reliquiis, quas portant, nominant falsa loca atque petunt, promittunt falsas missas.‘

[3] Siehe unten S. 305 ff. die Mitteilungen aus dem CBg. 175, Bl. 45 ff.

[4] Vgl. *Czerny*, Aus dem geistlichen Geschäftsleben in Oberösterreich im 15. Jahrhundert (Linz 1882) S. 51 ff.

[5] Über die Zahl der Geistlichen am Ausgange des Mittelalters vgl. *Janssen-Pastor* I[18], 703 ff.; *Falk*, Klerikales Proletariat, in Historisch-politische Blätter CXII, 545 ff.

[6] Daſs dies vorkam, bezeugt *Berthold von Chiemsee* für Salzburg in Teutsche Theologey c. 66, 6; er nennt die so geweihten Priester ‚Titelprister‘ oder ‚Gratianer‘, ‚die kain gotsgab (Beneficium) haben‘. Der Name ‚Titelpriester‘ ist nach der kanonischen Bedeutung des Wortes unzutreffend; denn ‚titulus‘ bedeutet ein Kirchenamt, die bezeichneten Priester hatten aber ein solches nicht. Sie hieſsen ‚gratiani‘, weil sie auf die Gunst und die Wohltaten des Volkes angewiesen waren. *Ducange* kennt den Ausdruck ‚gratiani‘ nicht, wohl aber den Ausdruck ‚grationarii‘, mit welchem gewisse Priester bei St. Stephan in Wien bezeichnet wurden. Er hält sie für ‚habituati‘, d. i. sacerdotes alicuius ecclesiae ‚absque ullius beneficii titulo‘.

Aber auch unter günstigeren Verhältnissen vergafsen viele Geistliche die Würde des heiligen Opfers und betrachteten dasselbe als blofses Handwerk. Wie erschreckend klingt doch die Schilderung, welche der Verfasser des ‚Spiegel des menschlichen Lebens‘[1] von dem Handel mit Messe und Sakrament entwirft! Seine Klage über die Pfarrer, welche den Beichtkindern aus Habsucht Messen auflegen, haben wir schon erwähnt[2]. Er fährt dann fort: ‚Sy lesent mesz umb gelt. Sy verkauffent den leichnam cristi als Judas. Sy verkauffent alle sacrament umb das gelt. Sy kauffent und verkauffent die heyligkeit. Aber sy giessend die gnad der sacrament nit ein, wan si habent selber keyne. Sy sprechen: wir haben nichts umbsunst empfangen, wir geben auch nichts umbsunst. Und was wir kaufft haben, daz verkauffen wir. Und ist ir gewin in dem beutel, und der schad in der gewissend.‘ Der Mann, der das schrieb, war freilich Pessimist und übertreibt hier, wie er auch in der Schilderung anderer Stände die dunkelsten Farben aufträgt; aber das ist zweifellos, dafs der heilige Dienst des Altares von Hunderten aus dem Priesterstande aus Unverstand, aus Not und aus bösem Willen herabgewürdigt und auch bei Laien verächtlich gemacht wurde. Man verstand zwar im Mittelalter besser wie heute, die priesterliche Würde und die heiligen Funktionen von der Person des Priesters zu trennen[3], es mufste jedoch allen ernst gesinnten Männern schmerzlich nahe gehen, dafs sich so viel Schwäche, Eigennutz und Sünde in das Heiligtum der Altäre gedrängt hatte[4].

Der unerschrockene Censor seiner Zeit, Petrus Cantor, macht darum zur Herbeiführung gesunder und würdiger Zustände tiefgreifende Vorschläge: Verminderung der Kirchen und Altäre, Verminderung der Zahl der Priester, bessere Auswahl bei der Ordination, Bestellung

[1] *Hain* *13948 (München, Staatsbibliothek. Inkunabel s. a. 2°. 1264).

[2] Siehe oben S. 75.

[3] Vgl. *Freidanks* ‚Bescheidenheit‘, Simrocksche Übertragung S. 15:

> ‚Was der Priester mag begehen,
> Der Messe Reinheit bleibt bestehen;
> Man kann in keinen Sachen
> Sie schwächen oder besser machen;
> Die Messe und der Sonne Schein
> Bleiben immer licht und rein.‘

[4] Man lese die Klagen *Sebastian Brants* im ‚Narrenschiff‘ c. 73 und die Predigt *Geilers von Kaisersberg* darüber bei *Scheible,* Das Kloster (Stuttgart 1845) I, 617 ff.

tüchtiger Vorgesetzten und Beschränkung der Opfergänge des Volkes auf wenige Festtage[1]. Wenn von diesen Vorschlägen nur die auf die Auswahl der Priester und Vorgesetzten bezüglichen durchgeführt worden wären, hätte man die meisten Mifsbräuche abstellen können. Denn dafs die letzteren den beklagenswerten Umfang erreichen konnten, lag wesentlich an der ungenügenden wissenschaftlichen und sittlichen Erziehung des Klerus und an der mangelhaften Einsicht und pflichtwidrigen Nachlässigkeit der Bischöfe.

Es fehlte im Mittelalter nicht an Synodalbeschlüssen, welche die Willkür in liturgischen Dingen verboten und die Einheit der Liturgie in der Diözese und in der Kirchenprovinz als Grundsatz hinstellten[2]. Dadurch war prinzipiell ausgeschlossen, dafs jeder nach den Eingebungen seiner Frömmigkeit Messen erfinden und einführen durfte. Nicht minder grofs ist die Zahl der Synodalbestimmungen, welche den Mifsbrauch der Messe zu abergläubischen oder gar verbrecherischen Zwecken bei strengen Strafen untersagen und jede Habsucht aus dem Heiligtume bannen wollen[3]. Aber die Ausführung aller dieser Synodalverordnungen stiefs auf Schwierigkeiten, zu deren Überwindung eine stärkere Energie gehört hätte, als den bischöflichen Kurien zu Gebote stand. Überdies setzt die Durchführung aller Reformen auf kirchlichem wie auf staatlichem Gebiete eine gewisse geistige Reife und Empfänglichkeit für die Reformen voraus. Diese Voraussetzung traf aber damals weder beim Klerus noch bei dem Volke zu. Beide

---

[1] Verbum abbrev. p. 106: ‚Ad hunc morbum multiplicem ab ecclesia expellendum unicum hoc credo esse remedium, videlicet, si esset paucitas ecclesiarum, paucitas in eisdem altarium, paucitas et delectus ordinandorum, delectus etiam ordinatorum et admittendorum, insuper delectus maxime praepositorum minorum sacerdotum, et summum remedium a Gregorio VII deliberatum esset amotio oblationum praeterquam ter in anno. . .‘

[2] So u. a. die Synoden von Vannes (465), Agde (605), Gerunda (517), Epaon (517). *Hefele* II², 395. 655. 678. 685; die Kanones der Synoden von Agde und Gerunda sind in das Dekret aufgenommen: cc. 13. 14 de consecr. dist. 5; vgl. auch c. 71 de consecr. dist. 1. Die Synode von Brixen (1449) befiehlt, ‚quatenus in singulis ecclesiis parochialibus et aliis filiabus ipsis subiectis vesperas, missas et alias horas publice cantando matrici ecclesiae nostrae Brixiensi praedictae secundum eius rubricam se conforment. . .‘ (*Bickell* p. 29). Das gleiche schärften die Synoden von Magdeburg 1505 und Regensburg 1512 ein (*Hartzheim* VI, 64. 94).

[3] Wir erinnern an die Beschlüsse der Synoden von Trier 1227 und Mainz 1233 (*Hartzheim* III, 530; *Hefele* V², 1028) und verweisen auf das Dekret c. 13, C. 26, q. 5.

hingen aus den verschiedensten Motiven an allerlei äufseren Übungen, die ihnen die Gewohnheit und die Hoffnung auf Erfolge lieb machte und wertvoll erscheinen liefs. Und da fast alle gesellschaftlichen Schichten an solchen Übungen Gefallen fanden, liefsen die meisten Bischöfe den Klerus darin unbehelligt.

Das ist auch der Grund, weshalb die mittelalterlichen deutschen Synoden sich nicht mit den überall im Gebrauch befindlichen abergläubischen Mefsreihen beschäftigen. Wir finden nirgends ein synodales Verbot derselben. Die unter dem Erzbischof Arnestus von Prag 1349 gehaltene Synode verbietet nur im allgemeinen die Einführung neuer Messen und Officien, die nicht von der römischen und allgemeinen Kirche angeordnet und aufgenommen sind, und belegt sie mit dem Vorwurf des Aberglaubens[1]. Eingehender beschäftigt sich eine vom Kardinal Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen auf der Diözesansynode des Jahres 1455 erlassene Verfügung mit unerlaubten Festen und Messen[2]. Dieselbe unterscheidet vier Arten von Festen: solche, die auf dem geschriebenen Recht beruhen, wie Weihnacht, die Marienfeste u. a.; solche, die auf Grund einer allgemeinen Gewohnheit gefeiert werden, wie Nikolaus, Georg u. a.; solche, die lokalen Observanzen entsprechen, wie Zeno, Erhard, Leonard u. a.; endlich solche, die aus Sondermeinungen (ex proprio sensu) und mehr aus Aberglauben als aus Gottesverehrung entstanden sind. In die vierte Kategorie werden folgende gerechnet: ‚octava s. Stephani et inventio eiusdem, octava Epiphaniae contra tempestates, Valentini contra morbum bestiarum et morbum caducum, feriae sextae post dies Resurrectionis et Pentecostes in honore s. Stephani, Iohannis et Innocentium, etiam observationes ieiuniorum s. Georgii contra febres et Achatii pro toto anno et similia...' Die Feier dieser Feste und Messen war mit abergläubischen Anschauungen verbunden; darum wurde sie verboten, und zwar so streng, dafs die Übertretung des Verbotes als bischöflicher Reservatfall gelten sollte[3]. Der um die Reform der deutschen Kirche hochverdiente Kardinal scheute sich auch nicht, das Übel abergläubischer Anschauungen an der Wurzel anzugreifen, nämlich an der von Aberglauben vielfach durchsetzten und verderbten legendarischen Tradition. Deshalb verbot er dem Klerus, die abergläubischen Dinge, welche von der Legenda aurea

---

[1] *Hartzheim* IV, 393. [2] *Bickell* p. 44—46. [3] Ebd. p. 46.

in den Lebensbeschreibungen des hl. Blasius, der hll. Barbara, Katharina, Dorothea, Margareta u. a. berichtet werden, in der Predigt dem Volke vorzutragen[1].

So ernst wie Nikolaus von Kues faſsten andere Bischöfe ihre Aufgabe nicht auf. Darum konnten die Miſsbräuche auch nach den groſsen Reformkonzilien von Konstanz und Basel und nach den auf Grund derselben gehaltenen Reformsynoden fortwuchern. Denn die Stimmen gelehrter und reformfreundlicher Männer, welche sich gegen die vielgestaltigen Verirrungen der Frömmigkeit erhoben, besaſsen nicht die Autorität, welche den Bischöfen und deren Organen innewohnte. An solchen Männern hat es nicht gefehlt. Die ganze Schule der Mystiker des 14. Jahrhunderts betrachtete es als ihre Hauptaufgabe, das religiöse Leben zu verinnerlichen und das Volk zu belehren, daſs alle äuſseren Übungen nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erreichung des höchsten Zieles, der Vereinigung mit Gott durch Jesus Christus, seien. Bei diesen Grundsätzen konnten die Schüler des Meisters Eckhart und Taulers an der Überschätzung der Wirkungen der Messe und an der reklamenartigen Empfehlung gewisser Messen kein Gefallen finden. ‚Viel Messen geschehen in den Städten,' — spricht Meister Eckhart[2] — ‚und ist doch mehr Seligkeit entsprungen in den Wäldern, wo wenig Messen gewesen sind. Und darum so merket, daſs Seligkeit noch Volkommenheit nicht liegt an viel Messen sprechen noch hören. . .' ‚Wisset,' — belehrt Tauler[3] — ‚ein einziger Einschwung in die Wunden unseres Herrn mit Liebe ist Gott werter denn alle die Glocken und Orgeln und der hohe Gesang und die Meſsgewänder mit den Schildern.'

Dabei waren diese Männer weit entfernt, das heilige Opfer in seiner Bedeutung für das Seelenheil und für das religiöse Leben herabzudrücken. Die heilige Messe gilt auch den Mystikern als die reiche ‚Morgengabe', welche der Heiland der Kirche bei seiner Vermählung mit ihr gegeben hat und in welcher er ‚die Geheimnisse seines Lebens, Leidens und Todes erneuert'[4]. In der Messe findet man, wie Tauler[5] predigt, jeden Tag die Frucht des Todes Christi, Stärkung zum Guten, Wachstum in der Tugend, Hilfe für die Seelen im Fegfeuer. ‚Es seind manch tausent selen, die in dem wellenden heissen ofen solten lygen

[1] *Bickell* p. 41. [2] Bei *Linsenmayer* S. 408. [3] Ebd. S. 416.
[4] *Greith* S. 330. [5] Predigten (Cöllen 1543) Bl. 143.

bisz an den jungsten tag, were die heilig übung der Mesz nicht, die mit dem heiligen ampt werden erlöszt, und sonderlig von den lautern heiligen Priesteren, der übung wirckt grosz wunder in dem fegfeur und hie in diser zeit.' ‚Mit disem opffer' — fährt er fort — ‚sol eyn yegklich mensch sich hyntragen mit inniger begerung, in allen Messen zů allen priesterlichenn übungen, als weit die welt ist, unnd sonderlich zu denn heiligen Priesteren, und sol des heiligen sacraments vonn jnn allen, und vonn disen sonderlich begeren, von den disz opffer gott also geneem ist, und sol dareyn ziehen alle die inn seyner meynung seind lebendig und todt. Der mensch würt theilhafftig nit alleynn der Mesz die er hört, sondern aller Messenn die in aller welt gelesen werdenn uff disze und jene seyt des merers. Und da eynn inwendiger mensch wer, der sich kund inkeren, dem dörfft ich wol raten, als er eynn Mesz hört des tags, das er sich zu jm selber kerte, und liesz sich damit genügenn. Wann je innerlicher er sich kerte zu got, je fruchtbarlicher er alle Mesz hört.' Aus den letzten Worten erklingt wiederum die Abweisung der damals herrschenden Übertreibungen; nicht die Zahl der gehörten Messen bewirkt an sich die Beseligung des Menschen, sondern die Messe wirkt um so fruchtbarer, je inniger sich der Mensch zu Gott kehrt.

Der falschen Frömmigkeit und den irrigen Anschauungen über die Wirkungen gewisser Messen trat auch der berühmte Kanzler der Pariser Universität Johannes Gerson mit seiner ganzen Autorität entgegen. Denn dem vielerfahrenen Manne entgingen die Schäden nicht, welche der Aberglaube verursachte. Er beschäftigt sich damit in dem Schriftchen: ‚Quaedam argumentatio adversus eos, qui publice volunt dogmatizare seu praedicare populo, quod si quis audit missam, in illo die non erit caecus nec morietur morte subitanea et talia multa.'[1] Der Kanzler zeigt, wie widersinnig und vermessen es sei, an eine Andachtsübung solche Versprechungen zu knüpfen. Das heiſse zugleich, das Volk zum Judaismus verführen und die heiligsten Dinge zu Mitteln, zeitliche Vorteile zu erlangen, herabwürdigen. Überdies setze man die Messe der Verachtung aus, wenn die versprochenen Wirkungen nicht einträten. Es sei auch unerfindlich, warum gerade eine bestimmte, nach einem vorgeschriebenen Formular gelesene Messe solche

[1] Opera II, 521—523.

Wirkungen hervorbringen solle, eine andere aber nicht. Denn weder die Heilige Schrift noch authentische kirchliche Urteile bestätigen das. ‚Es ist daher abergläubisch, frivol und überflüssig, ja schädlich, derartige Behauptungen aufzustellen.'

Gegen diese Argumentation wurde von den Freunden des Aberglaubens die Autorität von Heiligen, auch des hl. Augustinus, geltend gemacht. Der letztere wird freilich zu Unrecht als Urheber oder Teilnehmer jener abergläubischen Versprechungen genannt. Gerson scheint sich aber nicht zugetraut zu haben, die Berufung auf den hl. Augustinus, auf welchen manche Wundergebete zurückgeführt wurden, als unbegründet und irrig nachzuweisen; er bemerkt vielmehr nur im allgemeinen, daſs das, was nicht in der Heiligen Schrift und in der Vernunft begründet sei, ebenso leicht zurückgewiesen werden könne, wie man es behaupte. Das sei bei der Behauptung, die Heiligen hätten jene Wirkungen bestimmter Messen verkündigt, der Fall. Denn die Heilige Schrift und die Vernunft verurteilten diesen Aberglauben. Wenn man übrigens auch nachweisen könnte, daſs ein Lehrer in authentischen öffentlichen und rezipierten Büchern und nicht in erdichteten, fraglichen und apokryphen Heftchen dergleichen geschrieben hätte, so müſste man das fromm und ehrfurchtsvoll erklären und nicht schlechtweg dem Volke verkünden, und zwar aus den erwähnten und anderen ähnlichen Gründen. Aber solchen Heftchen und Zetteln durch öffentliche Rede Autorität verleihen, sei höchst gefährlich und verführe zu schlimmen Irrtümern. Solche Zettel könne jeder fabrizieren, wie denn auch verheiſsungsvolle Aufschriften für Gebete in groſser Zahl gemacht würden. Diese Aufschriften seien erdichtet aus Gewinnsucht oder von solchen, die den von ihnen ersonnenen Gebeten Ansehen und Dauer sichern wollen, oder auch von Ketzern oder Melancholikern, die ihre Träume für Offenbarungen hielten. Das Volk sei aber geneigt, den Predigern solche Dinge leichter zu glauben als die ernsten Wahrheiten der Religion. Darum lassen sich Prediger, die nach Menschengunst trachten, verleiten, in ihren Predigten dergleichen Altweibermärchen zu empfehlen[1].

---

[1] Opera II, 522: ‚Ultra dicitur quod si quis doctorum reperiatur in libris authenticis suis publicis et receptis et non in schedulis quibusdam confictis et incertis et apocryphis talia posuisse, pie et reverenter glossandus est et nullo modo crude et nude populo annunciandus propter causas dictas et similes. Dare vero

Endlich widerlegt der Kanzler den Einwand, welcher sich auf die Anrufung der Heiligen zur Befreiung von bestimmten Krankheiten gründet. Er tadelt zunächst die Nachlässigkeit der Prälaten, welche die vielen Irrtümer, die auch bezüglich dieser Übungen herrschen, verschuldet haben. Denn das Volk verehre manche Bilder von Heiligen nur wegen des Alters oder der Schönheit derselben, obwohl keinerlei Wunderkraft, an welche das Volk glaube, darin wohne[1]. Im übrigen sei doch bei den Gebeten zu diesen Heiligen das unbedingte Eintreten der Befreiung von Krankheiten nicht zugesichert; es sei vielmehr nur erlaubt, zu glauben, daſs der Heilige bei Gott Fürbitte leisten und Erhörung erwirken werde, wenn das dem Heile des Beters fromme. Man dürfe aber dabei nicht abergläubischen Brauch bezüglich der Zahl und Ordnung der Gebete und der Lage des Betenden befolgen und davon den Erfolg des Gebetes abhängig machen[2].

Auch in Deutschland erhoben sich erleuchtete Männer gegen die mit Messen und Gebetszetteln verbundenen Miſsbräuche. Der Heidelberger Magister Nikolaus Jauer († 1437) rechnet die letzteren zu den abergläubischen Meinungen und Handlungen, die er in seiner Schrift ‚De superstitionibus' als verboten nachweist. Die Meinung, daſs sechs oder dreiſsig Messen mit Sicherheit eine Seele aus dem Fegfeuer befreien, selbst wenn sie bis zum jüngsten Tage darin verbleiben müſste, erklärt er für abergläubisch, wiewohl sich solche Messen fälschlich mit päpstlichen Namen schmücken. Nicht minder verwegen und aber-

---

robur et pondus auctoritatis et allegationis in sermone publico et a persona authentica talibus schedulis incertis et non receptis per ecclesiam est periculosissimum et ad errores innumerabiles inductivum. Nam quilibet pro libito tales potest fabricare, sicut fit in intitulationibus quibusdam orationum, quod si quis eas dixerit habebit talia et talia temporalia... Quae intitulationes ut communiter falsae sunt et superstitiosae et delendae et male confictae vel a scriptoribus propter quaestum vel a quibusdam volentibus scriptis suis dare gloriam et permanentiam vel ab haereticis vel a melancolicis putantibus de somniis, quod sint revelationes.'

[1] Ebd. Vgl. auch De directione cordis, Opera III, 471. Über diesen heidnischen, unter Christen damals auch verbreiteten Aberglauben klagt schon *Wilhelm von Paris:* ‚Dicunt enim omnes imagines sexagesimo anno a factione sua virtutem sortiri et quamdiu duraverint obtinere.' De legibus c. 23, p. 64.

[2] Opera II, 522: ‚Provideatur tamen diligenter, ne in modo orandi ponatur aliquid superstitionis admixtum, ut quod dicatur talis numerus orationum sub tali forma et in tali situ et in tali ordine, alioquin tota oratio nihil haberet utilitatis... Istud dictum sit ad rememorationem et attentionem eorum qui forsan aliter praedicaverunt vel sic praedicasse indicantur...'

gläubisch sei es, zu glauben, dafs bestimmte Gebete die wunderbare Wirkung haben, einen seligen Tod, die Sterbesakramente und den Besuch der heiligen Jungfrau in der Todesstunde zu sichern. Verständig schliefst er den Passus mit den Worten: ‚Unde ergo finaliter dico, quod oraciones secundum debitum modum et ordinem, dei videlicet et ecclesie, in quibus impetracio non ascribitur verbis principaliter, sed voluntati divine, licite sunt et multum meritorie, consequenter et impetratorie.‘ [1]

In gleichem Sinne und unter Benutzung der Äufserungen des Heidelberger Magisters trat der in ganz Deutschland von hoch und niedrig als Autorität verehrte Kartäuser Dionysius Ryckel († 1469), gewöhnlich Dionysius Cartusianus genannt, gegen diese Mifsbräuche auf. Er bestritt die Berufungen auf die Apostel, Päpste und Heiligen, mit welchen man jenen Messen Autorität verschaffen wollte, als unbegründet und unwahr, wie er auch die als wunderwirkend angepriesenen Gebete verwarf. Aus dem Traktate eines anderen ‚doctor‘ fügt er noch folgendes hinzu: Wer da meint, dafs die sogen. goldenen Messen durch ihre bestimmte Zahl und ihre bestimmten Gebete ‚quodam modo ex opere operato‘ die Seelen mit Sicherheit aus dem Fegfeuer befreien, begeht die Sünde des Aberglaubens. Denn die Messen haben diese Kraft nicht ‚ex opere operato‘, weil Jesus Christus ihnen diese Kraft nicht gegeben hat; den Worten der Sakramente verlieh er aber eine unbedingt wirkende Kraft. ‚Durch Messen und Gebete möge der Mensch Gott suchen, damit er so gemäfs der Kraft und des Verdienstes seines eigenen Tuns Erhörung erlange.‘ [2]

In praktischer und erfolgreicher Weise bekämpfte der Reformator der norddeutschen Klöster, Johannes Busch († um 1480), den Unfug, in Predigten die Wirkungen der Messe zu übertreiben. Ein Karmelit aus Brabant, zudem noch Doktor der Theologie, verkündigte in Hannover den zu Gunsten des Königs von Cypern bewilligten Ablafs und predigte aufser anderen bedenklichen Lehren den Satz, dafs durch jede Messe eine Seele aus dem Fegfeuer befreit werde. Busch stellte ihn

[1] Vgl. meine Schrift: Der Magister Nikolaus Magni de Jawor (Freiburg 1898) S. 187. 188.

[2] Contra vitia superstitionis art. 9 ed. Colon. Quentel 1533, p. 613: ‚Talem namque virtutem non habent missae certae aut orationes taxatae ex opere operato, quia non habent eam ex inviolabili pacto a Christo cum ecclesia facto, quemadmodum habent certam vim verba sacramentalia.‘

zur Rede und hielt ihm vor, dafs es keine Seelen mehr im Fegfeuer geben könnte, wenn seine Lehre richtig wäre. Denn es würden täglich mehr Messen gelesen, als Christen stürben. Das Argument trifft freilich den Kern der Sache nicht, aber der Karmelit widerrief von der Kanzel den beanstandeten Satz[1].

So energisch wurde aber nicht überall vorgegangen. Selbst solche Theologen, die von der Schädlichkeit abergläubischer Bräuche bei der Messe überzeugt waren, rieten an, bei der Bekämpfung derselben vorsichtig zu Werke zu gehen. Man brauche, meint Gabriel Biel, bei Bestellungen von Messen die Laien nicht allzu scharf bezüglich ihrer Intention zu prüfen. Wenn sie Novenen zu den neun Chören der Engel oder Septenare zu Ehren der sieben Gaben des Heiligen Geistes oder Quinarien zu Ehren der fünf Wunden Christi oder Ternarien zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit gelesen haben wollen, so dürfe man das ohne weiteres tun, wenn nur nicht ausdrücklich eine religionswidrige Intention angegeben werde oder eine abergläubische Anschauung oder ein unerlaubter Zweck damit verbunden werde[2]. Das war aber tatsächlich ein stillschweigendes Dulden abergläubischer Meinungen, deren Vorhandensein damals in jedem Falle so lange vorausgesetzt werden konnte, als nicht das Gegenteil festgestellt war. Denn mit allen diesen Mefsreihen wurden, wie dem Tübinger Theologen wohl bekannt war, abergläubische Erwartungen verbunden. Seine Methode war also verfehlt; es war vielmehr die Aufgabe des Klerus, solche Gelegenheiten zu benutzen, um dem Volke die richtige Lehre von der Messe darzulegen und es abzuhalten, sein Vertrauen auf Übungen und Bräuche zu setzen, welche die erhofften Wirkungen nicht herbeiführen können.

Mit gröfserer Entschiedenheit bekämpft die üblichen Mefsreihen der Passauer Domherr Paul Wann[3]. Er hielt als Domprediger in

---

[1] *Buschius,* De reformatione monasteriorum IV. 2. p. 729: ‚Si tot anime a purgatorio liberarentur, quot fiunt misse in mundo, tunc nulla iam esset anima in purgatorio, quia per totum mundum multo plures misse celebrantur, quam homines christiani cotidie moriuntur. Gratis ergo cotidie misse pro defunctis servarentur, cum nulla iam ibi esset anima.‘ Der Karmelit befand sich übrigens damals mit seinem Satze in zahlreicher Gesellschaft.

[2] Lectura super canone misse, lect. 16. Tübingen 1488.

[3] Wann starb nach 1500. Sein Predigtzyklus steht in Clm. 17651, Bl. 49—142; siehe unten II. 11.

Passau einen Zyklus von 14 Predigten über die Messe, der lateinisch vorliegt. In der zweiten Predigt zeigt er, daſs bei der Messe nur Gebete und Formen gestattet werden können, die von der Kirche vorgeschrieben sind. Daran knüpft er eine längere Polemik gegen unerlaubte Praktiken bei der Messe, gegen die ‚speciales misse' mit ihren Kerzen, Almosen und Opfern, von welchen man die Befreiung aus Trübsalen und die Erlösung der armen Seelen sicher erwartet. Er führt nun einige Messen aus den Septenaren an und kennzeichnet dieselben und ähnliche Messen als abergläubisch und deren Zelebration als schwere Sünde. Denn diese Messen mit ihrem Beiwerk seien nicht von der Kirche angeordnet; der Aberglaube und die Habsucht der Priester habe sie erfunden. Die Priester seien Betrüger der Laien und selbst auch die Betrogenen. Wie könne man sichere Befreiung aus Trübsalen von der Messe erwarten, während vielleicht Gott die Trübsal bestehen lassen wolle? Warum gerade diese und nicht andere Messen eine so groſse Kraft haben sollen, sei nicht einzusehen. Hätten sie wirklich eine solche, so sei es nicht zu verstehen, warum die Kirche sie nicht angeordnet habe. ‚So möge denn jener törichte Priester, welcher andere betrügt oder selbst betrogen ist, sagen, ob er besser anzuordnen verstehe, wie die Messe gelesen werden müsse, als die ganze streitende Kirche, er, den vielleicht Laster und Sünden beflecken, während die katholische Kirche ohne Makel und Fehl ist. Siehe, Irrtum über Irrtum! O Gott, wie werden sich solche Priester bei dem letzten Gericht darüber verantworten, daſs sie das Volk verführen und betrügen?'[1] Mit eben solcher Entschiedenheit verurteilt er die

[1] Clm. 17651, Bl. 60'. 61: ‚Ex illo patet generaliter quantum errant et peccant sacerdotes et alii, qui preter ordinacionem ecclesie legunt aut legi faciunt speciales missas cum suis collectis, cum certis luminariis uel elemosinis dandis et certo numero oblacionum, ut liberentur ex tribulacionibus uel anima de purgatorio liberetur. Sicut sunt nonnulli, qui sibi legi faciunt die dominica missam de trinitate cum tribus candelis accensis et dant tres elemosinas et tres ₰ offerunt . . . tenentes, ut ipsi asserunt, quod firmiter debet anima liberari ex purgatorio, si eciam alias debet puniri usque ad diem iudicii, et quod pro certo debeant ex tribulacione in qua sunt liberari. Hoc autem totum est supersticiosum et graue peccatum hiis qui tales missas sic circumstancionatas legi faciunt et grauius peccatum sacerdotibus, ymo talia ex auaricia sacerdotum timeo esse introducta. Quod autem hec sint peccata et supersticiosa patet quia, ut supra dixi, sunt preter ordinacionem ecclesie catholice. Nullibi enim ecclesia statuit circa missam tot candelas accendi uel elemosinas dari. . . Est et hec supersticio quod tales tenent pro certo quod liberentur de tribulacione tali

Messe von den 24 seniores, gegen welche er sich auf das Verdikt der Wiener Theologen beruft[1].

Je betrübender die Verirrungen des Aberglaubens und des Eigennutzes sind, die wir verfolgt haben, um so angenehmer werden wir von einer Verurteilung derselben berührt, die sich in einer deutschen Meſserklärung aus dem 15. Jahrhundert findet[2]. Darin werden die herrschenden Irrtümer über den Wert bestimmter Messen und über die Früchte der Messe zutreffend und volkstümlich widerlegt. Es ist das Beste, was damals gegen jenen vielgestaltigen Aberglauben geschrieben worden ist, und schon darum bedeutungsvoller als die Auslassungen gelehrter Theologen, weil es deutsch geschrieben ist und deshalb in weiteren Kreisen Verbreitung finden konnte. Wir lassen die Ausführungen wörtlich folgen:

‚Noch bedewt esz [ite missa est], das die messe in irer krafft unentlich ist. . . Wer das widerspricht und nicht gelauben will, sunder sucht besunders ausz swaiflung, als das er glaubt, ein mess sey besser und krefftiger dann die andere, der ist ein offenwarer keczer und felscher des cristenlichen glaubens. Also thuend und haben getann die bodenlosen geyler[3], die geylens und péttlens nye konden voll werden, so sy durch das eingeben des teufels erdichten yczunt XL mesz, yczunt XXX mesz, yczunt fünff mesz und dergleichen vil lügen und püberey, dadurch sy bettriegen möchten die einfaltigen lewt, so sy sprechen: wann mann die selben mesz lesz fur ein sell, die halt bisz an den jüngsten tag in

uel tali, cum forte deus uult esse eos in tribulacione ad puniendum eorum peccata. Item qua racione iste misse et non alie dicerent esse tante virtutis et efficacie, cum missa, ut supra dixi, missa principaliter dicatur nomine summi sacrificii, quod in omni missa offertur, uidelicet Christus Dominus, cuius racione tunc principaliter utilitas legencium et petencium speratur. Hi considerent talia facientes, si ille misse essent tante efficacie, cur ecclesia non statuisset specialiter certis temporibus illas missas legi cum tot luminibus et elemosinis. Uel dicat ille fatuus sacerdos alios decipiens uel per se deceptus, si ipse melius ordinare possit, qualiter misse legi deberent, quam tota militans ecclesia, qui forte est viciis et peccatis plenus et ecclesia catholica sine macula et ruga. Ecce error super errorem! O deus, qualiter tales respondebunt in extremo iudicio, quod sic populum seducunt et decipiunt?‘

[1] Ebd. Bl. 61.

[2] CBg. 175, Bl. 45—47', am Schlusse der Meſserklärung, über welche II, 14 zu vergleichen ist.

[3] Geyler, giler, gilaere = Bettler, Landstreicher; gilen = umherstreichen, betteln. *Lexer* u. d. W.

den fegfewr solt sein, so würde sy erlöst. Lieber mensch, ker dich nicht an den sweczer, er will dich tewschen, hiet er dein gelt, was fragt er nach der sell, ob sy erledigt würde oder nicht. Du solt für war wissen, das kein mesz für die andere ist, die anders ordenlich nach auffsaczung der cristenlichen kirchen und in der cristenheit gelesen wirt, sy werd von frumen oder bösen cristen briestern gelesen.'

‚Auch soltu wissen, wie wol die mesz also krefftig ist, so mag sy doch keinen weder menschen noch selen oder anderen creaturen mer nucz gesein, den sy geschickt sein die genad zu entpfagen. Ist nun ein sell oder ein mensch geschickt, das er einer mesz so vill mag theilhefftigt werden, das er von den sunden oder peynen erledigt mag werden, so geschicht es an allen zweiuel. Desgleichen verstee mit zweyen, dreyen, viren, zehen etc. und mer meszen. . . Wenn nu der almechtig got ein sell geurteylt hiet bisz an den iungsten tag zu sein in dem fegfewr, also das sy nicht geschickt wer, der mesz so vil teylhefftig zu sein, das sy erledigt würde, und wenn du dan tausent und abertausent mesz liesst für sy lesen, dennoch müss sy da beleiben, do sy diser richter hin geurteilt hat, der in seinem urteil nicht mag betrogen werden. Wie can dann ein solcher sweczer so offenware scheltwort reden wider die urteil gotes. Und das du das alles dest bas versteen mügst, so nym ein exempel. Senck einen krugk oder hafen in ein gross fliessend wasser. Ist der krugk gross, so get dest mer dar ein, ist er aber klein, so get des wassers auch dest minder dar ein. Das aber das wasser nicht als in den krugk get oder mer oder minder, das ist nicht ein gebruch des wassers, sunder des krugks, wann er ist nicht geschickt, das mer oder minder dar ein gee; dann wer er geschickt, das das wasser alles dar ein mocht, so ging es als dar ein. Also ist es auch mit der mesz. Wie vil sy gross ist in irer krafft, so mag sy doch nyemand mer genuczen, dan er ir begreiffen mag, als der krugk des wassers. . .'

‚Süst schreibt man der mesze auch vil nucz und kreffte [zu], die sie haben soll. Das alles affter glauben seind und teufels gespenst, als man spricht: Welcher mensch bey einer mesz sey, der müg den selben tag des gehen todes nicht ersterben, noch in keinerley leibs schedlickeit nicht gefallen; das er auch nicht

elter werde, dieweil er bey der mesz sey, oder dadurch nichtz versewmen müg des wegs oder andere sache. Und das die selln nicht pein haben, dieweil man mesz für sy helt; und das einen menschen sein speis und getranck dest bas zu leg. Und dergleichen dicht man vil lepperey. Das alles valsch und mit keczereyen gemüscht ist. Du solt nicht glauben dar an haben, die lerer haben es auch nicht geschriben; man thut in unrecht und vor ausz dem grosz lewchtigen liecht sant Augustin; wann sein meynung stet nicht also und ist auch nye also gestanden. Die mesz ist ein geistlich opfer, dar umb so gebirt sy süst nichtcz dann newr geistlich genaden; das ist ablas der sünden und merung der tugent und götlicher hulde. Was mann süst pfligt zu biten durch die mesz, das gewert got ob sein die biter wirdig sein oder ob es in nucz bringt, süst aber versagt ers. Desgleichen leipplich gluck oder ungluck, schad oder nücz, das stet zu gotes gnaden und zu der messe krefften. Er mag solches über uns verhengen wie und wenn er will. Geest du aber dar umb zu der mesz von solches affter glaubens wegen, so wirt dir gar wenig gnaden von der mesz.'

Eine so klare, kräftige und eindringliche Sprache muſs überall, wo sie gehört wurde, Eindruck gemacht haben. Aber solche Stimmen waren leider nur vereinzelt. Sie vermochten wenig gegen alte Traditionen und eingelebte Gewohnheiten, deren üppiger Nährboden die abergläubischen Neigungen der Menschen waren und deren berufene Gegner den pflichtmäſsigen Kampf meist unterlieſsen, weil sie ebenfalls unter ihrem Banne standen oder von ihrem Bestande Vorteile zogen. Wenn daher auch hie und da ein Prediger mit sittlicher Entrüstung gegen die Miſsbräuche kämpfte, was hatte das zu bedeuten gegenüber den vielen, welche sich nicht scheuten, von der Kanzel ihre Märlein dem Volke zu erzählen und das Volk zu abergläubischen Übungen zu verleiten? Zudem wurden diese Übungen sogar in den Missalien und in sonstigen zur privaten und öffentlichen Andacht bestimmten Büchern empfohlen. Darauf konnten sich die Freunde derselben berufen. Wollte man den Miſsbräuchen ernstlich ein Ende bereiten, so muſste man zunächst eine gründliche Revision und Korrektur der Missalien vornehmen. Denn solange darin abergläubische Meſsreihen u. a. empfohlen waren, hatte der minder gebildete Teil des Klerus eine kaum zurückzuweisende Entschuldigung für seine Förderung der Miſs-

bräuche. Das war also die nächste Pflicht der Bischöfe und der Äbte. So schwierig eine Revision und Korrektur der Missalien auch gewesen wäre, sie hätte sich — zumal in den Klöstern — durchführen lassen, wenn die verpflichteten Stellen ein höheres Maſs von Einsicht und gutem Willen besessen hätten.

Das beweist das glückliche Vorgehen des Kardinals Nikolaus von Kues. Dieser gelehrte und reformeifrige Bischof von Brixen ordnete auf der Brixener Synode von 1453 an, daſs in jedem Landkapitel ein vom bischöflichen Vikar korrigiertes Meſsbuch deponiert werde und daſs nach diesem Exemplar sämtliche Meſsbücher im Kapitel korrigiert werden sollten. In Zukunft dürfe niemand aus einem nicht korrigierten Meſsbuche Messe lesen[1]. Als solche Korrekturorte wurden 1455 die Stifte Stans, Wilten, Neuzell und die Propstei Innichen bestimmt und den Korrektoren Honorare ausgeworfen[2]. Von neuem wird das Verbot, aus unkorrigierten Meſsbüchern Messe zu lesen, 1457 bei Strafe der Exkommunikation eingeschärft. Betrafen diese Bestimmungen die handschriftlichen Meſsbücher, so ordnete der Kardinal auf der Synode von 1457 auch an, daſs zur Feier der Messe bestimmte gedruckte Bücher, die aus Augsburg oder anderswoher eingeführt wurden, nur nach sorgfältiger Prüfung im Kapitel zugelassen werden sollten[3]. Auf diese Weise suchte der Kardinal die Einheitlichkeit im Ritus und die Beseitigung unzulässiger Meſsformulare aus den Missalien zu erreichen. In gleicher Weise ordnete er 1455 eine Korrektur der Agenden an[4].

Auf anderem, freilich geringeren Erfolg versprechendem Wege suchte der treffliche Bischof Johann III. von Eichstätt zu dem von ihm erstrebten Ziele einer würdigeren Feier der Messe zu gelangen.

---

[1] *Bickell* p. 37 (1453): ‚In quolibet loco capituli liber unus missalis, correctus ad conformationem missalis correcti per vicarium episcopi disponi debet, quanto citius fieri poterit, et secundum illum omnes libri capituli corrigi, et nemo audeat amplius ex novo libro, non correcto et signato in capitulo, missam legere.‘

[2] Ebd. p. 39.

[3] Ebd. p. 53 (1457): ‚. . . nullus emat aliquem librum novum de Augusta vel aliis partibus, nisi huiusmodi liber prius sit in capitulo examinatus et admissus.‘ Daſs der Klerus dem Bischofe in seinem Vorgehen verständnisvoll entgegenkam, zeigen die praktischen Vorschläge, welche er auf der Synode des Jahres 1457 machte. Ebd. p. 56.

[4] Ebd. p. 40.

Er wollte Einheitlichkeit in den Zeremonien herbeiführen und alles Ungehörige von der Messe fernhalten. Zu diesem Zwecke beauftragte er den frommen und gelehrten Prior Bernhard von Tegernsee im Jahre 1461, eine Anleitung zur Zelebration der Messe für den Klerus zu schreiben. Das tat dann auch der Prior, und seine Arbeit bekundet, dafs er mit hingebendem Eifer seine Aufgabe zu lösen suchte [1].

Leichter als die Korrektur der handschriftlichen war die Kontrolle der gedruckten Missalien durchzuführen. Hier konnte eine Präventivzensur ausgeübt werden, und man war im stande, kein Missale zum gottesdienstlichen Gebrauche zuzulassen, das nicht die Genehmigung des Bischofs erlangt hatte. Allerdings wurden im 15. Jahrhundert Missalien und Agenden auch ohne die vorgängige Erlaubnis des Bischofs gedruckt und verbreitet; man begnügte sich zuweilen mit der empfehlenden Begutachtung eines Theologen; zumeist aber suchten sich die Drucker doch schon im eigenen Interesse der Zustimmung der kirchlichen Oberen vor dem Drucke zu vergewissern. Trotzdem ist noch vieles in die gedruckten Missalien gekommen, was nach Aberglauben schmeckt, aber im Vergleich zu den handschriftlichen Missalien ist doch ein erfreulicher Fortschritt zu verzeichnen. So begegnet man in deutschen Drucken nur selten den abergläubischen Mefsreihen, öfter noch Messen, die angeblich mit grofsen Ablässen ausgestattet sind [2].

In schroffem Gegensatz zu der hohen Bewertung, deren sich die Messe im Volke erfreute, standen die Anschauungen, welche unter den mittelalterlichen Sektierern darüber verbreitet wurden [3]. Denn es gehörte zum Lehrsystem der unter verschiedenen Namen in Italien, Frankreich und Deutschland lebenden Sektierer, über die

---

[1] Siehe darüber Weiteres unten II, 10.

[2] Das Augsburger Missale von 1555 bietet aber noch die 14 ‚missae gratiarum nuncupatae‘ und die 7 goldenen Messen: s. oben S. 279. Die Einführung der gedruckten Missalien war nicht leicht; der Klerus und die Gemeinden scheuten die Ausgaben und wollten die handschriftlichen behalten: ‚dan sie achten,‘ — berichtet der Generalvikar Heinrichmann an den Bischof Otto von Augsburg unter dem 27. Juni 1556 — ‚die mesz usz den alten meszbüchern gehalten sey nit ungerecht oder falsch gewesen.‘ *Hoeynck* S. 338.

[3] Vgl. die Nachweise bei *Huck*, Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser (Freiburg i. Br. 1897) S. 48ff. 69, und *Michael* II, 285ff.

Messe und deren Zeremonien geringschätzig zu urteilen oder dieselben gänzlich zu verwerfen. Die Gebete bei der Messe seien bis auf die Konsekrationsworte und bis auf das Pater noster überflüssig; die priesterlichen Meſskleider seien unerlaubt, die Erwähnung der Heiligen in der Messe sündhaft; die Suffragien und Messen für die Verstorbenen seien nutzlos; ein in Sünden befindlicher Priester könne nicht konsekrieren[1]. In den Instruktionen für die Untersuchungen gegen diese Ketzer finden sich daher auch Fragen über den Besuch des Gottesdienstes, über die Teilnahme an der Meſsfeier und deren Bedeutung[2]. Wenn nun auch die Zahl dieser Ketzer in Deutschland verhältnismäſsig gering war — sie gehörten meist den Rheingegenden, Süddeutschland und den österreichischen Landen an —, so bildeten sie doch eine nicht zu unterschätzende Gefahr für das kirchliche Leben des Volkes. Darum nahm Berthold von Regensburg wiederholt Anlaſs, vor den Ketzern zu warnen und deren Irrtümer darzulegen[3]. Trotz des Einschreitens der kirchlichen und weltlichen Strafgewalt erhielten sich die Anhänger der Waldenser in Deutschland bis ins 15. Jahrhundert, in Böhmen infolge der hussitischen Wirren unter verschiedenen Namen noch länger.

Es klingt fast wie eine Reminiscenz aus Verhandlungen gegen die Waldenser, wenn bei dem gegen Johannes von Wesel[4] 1479 in Mainz abgehaltenen Inquisitionsgerichte dem Angeschuldigten folgende Sätze vorgeworfen werden[5]: ‚Christus nullum festum praecepit cele-

---

[1] *Döllinger*, Beiträge zur Sektengesch. II, 310, n. 79. 80: ‚Item omnia verba sacra missae dicunt et credunt esse superflua et nihil ad missae officium pertinere exceptis solis verbis consecrationis et Pater noster.‘ — ‚Item dicunt et credunt presbyteros celebrantes toties peccare quoties dicunt et exprimunt nomina sanctorum in missa.‘ — Ebd. S. 313: ‚Item dicunt omnia verba missae et omnia paramenta ad missam spectantia esse de errore praeter verba consecrationis.‘ — Ebd. S. 307: ‚Item dicunt et credunt vigilias, missas et orationes ecclesiasticas et quaelibet alia suffragia ecclesiae pro defunctis facta nullius esse roboris.‘ — Ebd. S. 298: ‚Dicunt etiam, quod licet malus sacerdos non conficiat propter peccata sua, tamen in ore ipsius haeretici recipientis convertitur in carnem Christi propter merita sua. . .‘

[2] Ebd. II, 334: ‚Possetne celebrari missa sine vestibus illis et altari? Interfuisti aliquoties ad dedicationes ecclesiarum, altarium et ad ordinationes presbyterorum et ad primas missas novorum sacerdotum?‘

[3] Predigten I, 44. 406. Auch die Meſserklärung des CMl. 377 (1366) beschäftigt sich wiederholt mit häretischen Anschauungen der damaligen Zeit.

[4] Über denselben s. Kirchenlexikon VI², 1786.

[5] Bei *Ortvinus Gratus*, Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum

brare. Item nullam orationem docuit nisi dominicam neque mandavit sacerdotibus canere vel legere septem horas canonicas, iam longas, iam breves matutinas. Sic Missa iam est gravata in Christianitate. Dum enim beatus Petrus legeret Missam, praemisso solo Pater noster consecravit et se et alios communicavit, tunc totum fuit expeditum: nunc vero oportet sacerdotem stare in Missa ad horam vel ultra, sustinendo frigus, quod noceat ei ad annum vel amplius. Et sic homo interimit se ipsum.' In diesen Sätzen liegt indessen keine Abweichung von der kirchlichen Lehre, sondern nur eine leicht mifsverständliche Hervorhebung der einfachen urchristlichen Formen der Messe. Denn der Satz, dafs Petrus bei der Messe nur das Pater noster gebetet und die Konsekration vollzogen und dann sich und die anderen kommuniziert habe, ist in vielen mittelalterlichen Mefserklärungen ausgesprochen. Wenn Johannes von Wesel im Gegensatz dazu die lange Dauer der Messe zu seiner Zeit und die damit verbundenen Gefahren der Erkältung beklagt, so mochte das Ärgernis erregen, aber häretisch war es ebensowenig als seine zutreffende Ansicht, dafs Christus die Metten und Horen nicht angeordnet habe. Anderes konnte ihm aber bezüglich der Messe nicht vorgeworfen werden. Johannes von Wesel war auch weit davon entfernt, die praktischen Folgerungen zu ziehen, welche die Waldenser zur völligen Umgestaltung oder Verwerfung der katholischen Messe führten. Es ist nicht anzunehmen, dafs die Verurteilung Wesels zu lebenslänglichem Gefängnisse, in welchem er auch 1481 starb, wegen dieser Sätze erfolgt sei. Dieselbe scheint sich vielmehr auf seine Bekämpfung des Ablasses, seine Irrtümer über die Kirche und die kirchliche Autorität und seine Verwerfung der Sakramentalien gegründet zu haben[1].

(Colon. 1535), Bl. 163: ,Paradoxa Iohannis de Wesalia sacrarum literarum doctoris ac concionatoris Wormatiensis, quae feruntur a quibusdam Thomistis ex illius concionantis ore fuisse excepta, mox damnata per magistros nostros, haereticae pravitatis inquisitores de ordine Praedicatorum M. N. Gerhardum Elten de Colonia et M. N. Iacobum Sprenger anno 1479 Moguntiae.' Die Sätze über die Messe stehen Bl. 163'.

[1] Ebd. Bl. 163'. Magister Egeling von Braunschweig (s. unten II, 9) und Johannes Geiler von Kaisersberg, welche ebenfalls zu Rate gezogen wurden, waren mit der Verurteilung nicht einverstanden; Egeling hielt dieselbe für übereilt und meinte, dafs der gröfste Teil der angeschuldigten Sätze verteidigt werden könnte; er hielt den Vorgang für eine Folge der Feindschaft der Thomisten gegen die Modernen und das Urteil für einen Triumph der Regularen über die Weltgeistlichen. Ebd. Bl. 166'.

Bedenklicher waren die Lehren über die Wirkungen der Messe, welche sein Zeitgenosse, der niederländische Theologe Wessel Gansfort, vortrug. Wir haben schon seine Ansicht über die unbedingte Verpflichtung zur Betrachtung des Leidens Christi und die Unerlaubtheit jeder anderen Andachtsübung während der Messe kennen gelernt[1]. Dieselbe ist nur eine Folgerung aus seiner Auffassung von der Wirksamkeit und dem Nutzen der Messe. Wessel hielt an der kirchlichen Lehre von dem Opfercharakter der Messe unbedingt fest. Sie ist ihm die Erneuerung des Opfers Christi am Kreuze und eine Quelle reicher Gnade. An den Gnaden der Messe aber nehmen nur diejenigen teil, welche sich derselben würdig machen. Das ist gewiſs richtig; Wessel ging aber in der Betonung des opus operantis so weit, daſs das opus operatum in der Messe völlig in den Hintergrund trat. Dazu mochten ihn Übertreibungen des letzteren auf der anderen Seite veranlaſst haben. Nach seinen Anschauungen wird die Teilnahme an den Früchten der Messe nach dem Grade der Vereinigung des Messehörers mit dem Leiden Christi bemessen. Nicht von dem Geldopfer, nicht von der Intention des Priesters hängt es ab, ob einem Messehörer die Früchte der Messe zukommen, sondern lediglich und ausschlieſslich von der Disposition desselben und von dem Maſse seiner ‚compassio' mit Christus und seiner geistigen Umwandlung. ‚Die Messe bietet' — lehrt er — ‚jedem so viel, als seine geistige Umwandlung und sein geistiger Fortschritt verdient, nicht aber so viel, als der zelebrierende Priester wünscht.'[2] Er bestreitet den allgemein angenommenen Grundsatz, daſs eine für viele zelebrierte Messe dem einzelnen nicht so viel gewährt, als wenn sie allein für diesen gelesen worden wäre. Daher miſsbilligt er die in Meſsstiftungen ausgesprochene Ausschlieſsung anderer, die ihm so töricht erscheine wie etwa die Klage eines Menschen über Beeinträchtigung im Genusse des Sonnenlichtes, weil andere sich auch der Sonne erfreuen[3]. Unter diesen Anschauungen verflüchtigt sich die Lehre von den Wirkungen der Messe ex opere operato als Sühnopfer fast vollständig, zumal Wessel auch den Fortbestand zeitlicher Sündenstrafen nach Erlaſs der Sünde leugnete.

---

[1] Siehe oben S. 26. Vgl. über Wessels Lehre *Paulus* in Katholik 1900 II, 226 ff.

[2] *Wesselii* Opera (Groeningen 1614) p. 818. 819: ‚Habet enim (missa) unicuique, quantum spiritaliter immutatur et proficit, non quantum desiderat, qui celebrat.'

[3] Ebd.

Die Messe konnte daher nach seiner Ansicht auch die noch abzubüſsenden zeitlichen Sündenstrafen der Seelen im Fegfeuer nicht tilgen, wohl aber sei es möglich, daſs sie die Läuterung dieser Seelen beschleunige. Das letztere könne aber nur nach dem Maſse des Verlangens der Seelen nach Gott geschehen. Denn auch für diese Seelen gelte der Grundsatz: ‚Missa nihil prodest nisi compatienti.‘ Die Messe könne den Grad dieses ‚compati‘ in den Seelen vermehren; wenn dieselben aber darin den höchsten Grad erreicht hätten, sei die Zelebration von Messen für sie überflüssig[1]. Das entsprach seiner allgemeinen Anschauung über den Wert der Suffragien, deren Wirksamkeit er — abgesehen von dem Willen Gottes — von dem opus operantis, d. h. von der Disposition und Mitwirkung dessen abhängig machte, welchem das Suffragium zugewendet wird[2].

Wessels Grundsätze weichen in mehreren Punkten von der kirchlichen Lehre ab und stehen in schroffem Widerspruche zu der damals herrschenden Praxis; denn in weiten Kreisen des Klerus und des Volkes glaubte man an die unbedingte Wirksamkeit der Messe für gewisse Anliegen und maſs manchen Messen unfehlbar eintretende Erfolge bei. Man übertrieb in irrtümlicher Auffassung der Wirksamkeit der Messe ex opere operato die Bedeutung der Suffragien in der Messe, insbesondere der für die Verstorbenen, und sah in der Messe gleichsam ein magisches Mittel, mit welchem man beliebige Erfolge zu Gunsten Lebender und Verstorbener erreichen konnte. Dabei traten — nicht in der dogmatischen Theorie, sondern in der täglichen Praxis — die Ansprüche an die sittlichen Qualitäten der Messehörer und der mit Suffragien bedachten Personen zu stark in den Hintergrund, wie umgekehrt die Theorien Wessels das opus operatum in der Messe nicht zur Geltung kommen lieſsen. Den Opfercharakter der Messe hat aber Wessel mit keinem Worte angetastet. Das blieb Martin Luther vorbehalten.

[1] Opera p. 919: ‚(These 18) Missa suffragatur per passionem, sed solum compatientibus pro mensura compassionis. (20) Perfecte compatientibus in purgatorio missarum celebratio non est necessaria. Patet quia perfecte compati est perfecte amare, perfecte autem amans solio dignior est quam purgatorio. (21) Sive celebretur sive non celebretur, animae in purgatorio quanto compatiendo profecerint, tanto conregnabunt. (23) Aliena compassio, puta celebrantis, non pro mensura hostiae, non pro mensura compassionis, non pro mensura devotae intercessionis arbitrariae suffragatur existentibus in purgatorio.‘ [2] Opera p. 918, These 1—12.

Martin Luther sah in der Messe nur eine Erinnerung an das Leiden des Herrn, die Feier des Herrnmahles, welches Christus zur Vergebung der Sünden eingesetzt habe. Seine neue Messe ist aber kein Opfer[1]; sie ist nur das Testament des Herrn zur Vergebung der Sünden. Sie ist auch kein gutes Werk, durch welches der Mensch Gott etwas darbringt und Verdienste erwirbt; denn ‚ein testament ist nit beneficium acceptum, sed datum, es nympt nit wolthat von uns, sondern bringt uns wolthat‘[2]. Die Messe bringe auch kein Verdienst, das anderen mitteilbar sei, und könne daher weder für Lebende noch für Verstorbene gelesen werden. Die Bezeichnung ‚Opfer‘ für die Messe will Luther höchstens in dem Sinne gelten lassen, ‚das wir durch unser loben, beeten und opfern (sc. uns selbst, unsere Gebete) yhn (Christum) reytzen, ursach geben, das er sich selb fur uns ym hymel und uns mit yhm opffer‘[3]. Darum schärft er den mit ihm abgefallenen Geistlichen nachdrücklichst ein, bei der Feier der Messe jeden Gedanken an ein Opfer zu vermeiden, und weist sie an, wie sie sich zu verhalten haben, wenn von ihnen die Feier von Votivmessen erbeten wird. Die Anweisung läuft auf eine restrictio mentalis hinaus. Denn das Volk verlangte im alten Sinne die Zelebration von Votivmessen; die Prädikanten aber sollten innerlich denken: ‚Siehe, ich gehe und werde für mich allein das Sakrament empfangen, aber bei dem Empfange werde ich für diesen und jenen beten.‘ Auf diese Weise

---

[1] Eyn sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe, Weimarer Ausg. VI, 370: ‚Fragen wir, was geschieht denn durch die meſsen, ſso vor die seelen im fegfewr gehalten werden, ſso doch nu ein solch starck gewonheit ist ein geriſsen, seel messen zu stifften, und furwar vil bůcher hier ubir gemacht? Antwort: Gewonheit hynn, gewonheit her, gottis wort muſs vorgehen und fest bleyben, das die meſs nit anders den ein testament und sacrament gottis sey, wilchs nit ein gutt werck noch opffer sein mag, ob es wol yn dem opffer und gutten wercken gefaſset mag empfangen werden, wie gesagt ist.‘ Ebd. S. 363: ‚Daher ich furcht, das itzt ynn der Christenheit mehr abtgotterey durch die messen geschehen, denn yhe geschehen ist unter den Juden, den wir hören nyrgent, das die meſs auff den glauben zu weyden und stercken gericht werde, da zu sie doch alleyn von Christo geordnet ist, und nur als eyn sacrament on testament gehandelt wird. Es haben vil geschriben von den fruchten der messe, und die selben furwar hoch hebt, die laſs ich bleyben ynn yhren wirden. Aber sihe zu, das du das alles gegen diſsen achtist, wie den leyp gegen die seele.‘ Vgl. Von den guten Werken. Weimarer Ausg. VI, 230.

[2] Sermon v. d. n. Testam. VI, 363.

[3] Ebd. S. 374.

soll der Prädikant das Stipendium als für das Gebet, nicht als für die Messe gegeben annehmen[1].

In diesen Sätzen bewegen sich Luthers positive Lehren von der Messe. Um dieselben zu rechtfertigen, beruft er sich auf die Heilige Schrift, auf die Einsetzungsworte und auf die Praxis der Apostel. Später seien Zusätze, von Menschen erdacht, hinzugekommen, und nach und nach so viele, dafs die Hauptstücke der Messe, das Gedächtnis des Todes des Herrn und die Sündenvergebung, verdunkelt worden seien[2]. Dieser schwere Vorwurf war völlig unbegründet. Denn die theologischen Meſserklärungen und die populären Anweisungen zum Anhören der Messe sind laute und beredte Zeugen dafür, dafs die Messe zu allen Zeiten als die Erinnerungsfeier an das Leiden des Herrn angesehen wurde und dafs man von ihrer Darbringung Vergebung der Sünden erhoffte. Das konnte Luther nicht unbekannt sein. Die frühere Zeit hatte diese Gedanken viel inniger den Priestern und dem Volke zur Beherzigung bei der Feier der Messe dargelegt, als

[1] De captivitate Babylonica, Weimarer Ausg. VI, 525: ‚Deinde publice missam perficiens praestituat sibi non aliud facere quam se et alios communicare per missam, simul tamen orationes suas pro se et aliis offerre, cavens, ne missam offerre praesumat. Qui vero privatim missas parat, praestituat sibi, ut se ipsum communicet. Prorsus nihil differt nec plus facit missa privata quam simplex cuiusque laici de manu sacerdotis sumpta communio, exceptis orationibus et quod sibi ipsi consecrat et ministrat. Re ipsa missae et sacramenti omnes sumus aequales, sacerdotes et laici. . . Quodsi postulatur ab aliis, votivas quas vocant celebrare, caveat, ne mercedem accipiat pro missa aut praesumat ullam votivam sacrificare, sed studeat hoc totum ad orationes referre, quas sive pro defunctis sive viventibus offerat, sic cogitans: „Ecce ibo et mihi soli sacramentum suscipiam, sed inter suscipiendum pro illo et illo orabo", sic, ut orationis, non missae mercedem pro victu et amictu recipiat. Nec moveat, quod totus orbis contrarium et sensum et usum habeat.'

[2] Sermon n. d. n. Test. VI, 354: ‚Auff das nu Christus yhm bereittet eyn angenehm liebes volck . . ., hat er widderumb nit mehr den eyne weyſs odder gesetz eyngesetzt seynem gantzen volck, das ist die heylige Meſs . . ., und wo die geübt wirt, da ist der recht gotis dienst, ob schon kein andere weyſs mit singen, orgellen, klingen, kleyden, tzierden, geperden da ist, den alliſs was das ist, ist ein zusatz von menschen erdacht. Dan do Christus selbst und am ersten diſs sacrament einsetzt und die ersten meſs hielt und übet, da war kein platten, kein casell, kein singen, kein prangen, ſsondern allein dancksagung gottis und des sacraments prauch. Der selben einfeltickeit nach hielten die Apostel und alle Christen meſs ein lang tzeyt, biſs das sich erhuben die mancherley weyſsen und zu setze, das anders die Romischen, anders die Kriechen meſs hielten und nu endlich dahyn kummen, das das häübstück an der meſs unbekannt worden ist, und nit mehr den die zu setze der menschen yn der andacht seyn.'

Luther es vermochte. Aber dieselbe Zeit hatte auch einmütig bekannt, daſs die Messe ein Opfer sei, das Opfer des Neuen Bundes, in welchem sich Christus unblutigerweise dem himmlischen Vater immerdar opfert. Das leugnete Luther, und um diesen Bruch mit der altkirchlichen Tradition zu rechtfertigen, erging er sich in den maſslosesten Angriffen gegen die Lehre der Kirche über die Messe und gegen die Praxis bei der Feier derselben[1].

Nach Luthers Anschauung soll die von Christus eingesetzte Messe durch unberechtigte menschliche Zusätze so verderbt und verändert worden sein, daſs ‚auſser dem Namen nichts von der Messe und Kommunion' bis in seine Zeit gekommen sei. Der Ehrgeiz und die Habsucht der Priester hätten das Sakrament Christi zu einem lästerlichen Götzendienst gemacht und den Altar des Allerhöchsten in einen Altar Baals verwandelt. Man habe kostbaren Prunk und ein reiches Zeremoniell eingeführt, so daſs alle Künste ihr Brot von der Messe gewännen. Seit der Kanon aufgekommen sei, habe das Verderben zugenommen: die Messe sei gotteslästerlicherweise als Opfer ausgegeben und ein ‚priesterlicher Handelsartikel', ein Mittel zur Bereicherung des Klerus geworden. Darum habe man die Messen für die Verstorbenen und viele andere Votivmessen eingeführt[2].

---

[1] Auſser den bereits genannten Schriften kommen besonders in Betracht: Sermo von dem hochwürdigen Sacrament des heyligen waren leychnamss Christi und von den Bruderschaften (1519), Erlanger Ausg. XXVII, 26. De abroganda missa privata (1521), Weimarer Ausg. VIII, 453. Vom miszbrauch der Messe (1522), Weimarer Ausg. VIII, 482 (ist die deutsche Bearbeitung der Schrift De abrog. missa priv.). Formula Missae et Communionis (1523), Weimarer Ausg. XII, 205. Vom Greuel der Stillmesse (zwischen 1523 und 1525), Erlanger Ausg. XIX, 114. Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533), Erlanger Ausg. XXXI, 308; auch 1534 zu Wittenberg lateinisch unter dem Titel: De missa privata et unctione sacerdotum (Münchener Staatsbibliothek, Polem. 1710. 40).

[2] Formula Missae p. 206—208: ‚Nam hoc negare non possumus missas et communionem panis et vini ritum esse a Christo divinitus institutum. Qui sub ipso Christo primum, deinde sub apostolis, simplicissime atque piissime, absque ullis additamentis, observatus fuit. Sed successu temporum tot humanis inventis auctus, ut praeter nomen ad nostra saecula nihil de missa et communione pervenit... At ubi iam licentia fiebat addendi et mutandi, prout cuivis libebat, accedente tum et questus et ambitionis sacerdotalis tyrannide, tum ceperunt altaria illa et insignia Baal et omnium deorum poni in templum domini per impios reges nostros, id est, Episcopos et pastores. Hic sustulit impius Ahas altare aereum et constituit aliud e Damasco petitum, loquor autem de Canone illo lacero et abominabili, ex multorum lacunis ceu sentina collecto; ibi cepit missa fieri sacrificium, ibi addita offertoria et

Für diese Messen gab es in seinem dogmatischen System keinen Platz. Die Seelenmessen galten ihm als eine Erfindung des Aberglaubens und der Habsucht. Wenn man ihm entgegenhielt, daſs arme Seelen selbst um Messen gebeten hätten, so bezeichnete er das als Teufelsspuk, der veranstaltet worden, um den päpstlichen Irrtum von den Seelenmessen zu stärken. Darum achtet er die Autorität des Papstes Gregor des Groſsen sehr gering[1]. Nicht minder heftig bekämpft er die anderen Votivmessen. Dabei trafen seine harten Worte freilich auch arge Miſsbräuche, die nur allzulange im Heiligtume geduldet worden waren[2].

Luther wuſste wohl, welche Bedeutung die Messe als der Mittelpunkt des katholischen Kultus für die Kirche, für den Klerus und für

---

collectae mercenariae, ibi Sequentiae et prosae inter Sanctus et Gloria in excelsis insertae. Tum cepit Missa esse monopolium sacerdotale, totius mundi spes exhauriens, divites, ociosos, potentes et voluptarios et immundos illos coelibes toto orbe ceu vastitatem ultimam exundans. Hinc Missae pro defunctis, pro itineribus, pro opibus. Et quis illos titulos solos numeret, quorum missa facta est sacrificium? Neque hodie cessat Canon iste augeri, aliis et aliis festis alias actiones, alios Communicantes asciscens. Ut taceam memorias vivorum et mortuorum, nondum ad finem sui auctas. Nam additamenta externa vestium, vasorum, cereorum, pallarum, deinde organorum et totius musice, imaginum quid dicam? Nihil pene fuit in toto orbe artificiorum, quod non magna ex parte sua negocia ac suum quaestum haberet et e missa aleretur.'

[1] De abroganda missa p. 448: ,Tutius itaque fuerit totum purgatorium negare, quam Gregorio hoc loco credere.' Die Erzählung von dem Mönche Iustus erörtert Luther in derselben Schrift p. 453.

[2] Sermon v. d. n. Test. VI, 375: ,Wo wollen aber die elenden pffaffen und leyen bleiben, die von dem vorstandt der messen und glauben ſso weyht kummen seyn, dafs sie gleych eyn tzauberey draufs gemacht haben? Ettlich lassen meſs halten, das sie reych werden und yhn in yhrem handel gluckselig gehe, Ettlich darumb, das sie meynen, wo sie des morgens meſs hören, sein sie den tag sicher fur aller nodt und ferlicheit, Ettlich umb yhre kranckeit, Ettlich noch vil nerrischer, ja auch sundlicher dinck willen. Weytter haben sie nu eyne meſs besser gemacht denn die ander, eyne hie tzu, die ander datzu nützlich geschetzt. Da sein siben gülden messen erfunden. Des heyligen Creutzs meſs hat eyn andere tugent ubirkummen, den unser frowen meſs. Hie schweygt yderman still und laſsen das volck eynher gehen umb des vorfluchten schandlichen pfenings willen, der durch ſso mancherley namen und tugent der meſs mit hauffen zu gehet: alſso muſs der glaub, gleych wie Christus, vorkaufft werden von seynem Juda, das ist von dem geytz und geld dürst. Man findet auch ettlich die unter dem altertuch laſsen meſshalten ubir ditz und das, kurtz umb, allerley muſs die meſs thun on yhr rechts eygens werck, den glauben, des achtet niemant. Die seyn nu die besten auff erden, die vil meſs lassen halten, gleych ob sie damit gedechten vil gütter werck zu sameln. . .'

das Volk hatte. Er nennt sie darum das Fundament, auf welchem die Bistümer, Klöster, Tempel, Altäre und ‚das ganze priesterliche Reich der papistischen Kirche aufgebaut' sei[1]. Sie galt ihm ‚als der höchste und gröſste Gottesdienst, Gewerb und Pfeiler des Bapsts'[2]. Denn ‚das Bapstthumb' — meinte er[3] —, ‚stehet auff der Messe auff zweierley weise. Zum ersten, Geistlich, denn sie halten die Messe für einen Gottesdienst. Zum andern, Leiblich, denn die weltliche Fürsten erhalten das Bapstthumb. Die Messe ist der Papisten Fels, beide im Geist und Fleisch.' Darum hatte er anfangs gezweifelt, ob es ihm gelingen würde, die Abschaffung der Messe durchzusetzen[4]. Es glückte ihm leider unter seinen Anhängern überraschend schnell, aber seine Hoffnung, daſs Gott sie ‚zusteubern und verstören' werde[5], ist nicht in Erfüllung gegangen, trotzdem er in der maſslos leidenschaftlichen Schrift ‚Vom Greuel der Stillmesse' auffordert, den ‚Greuel' zu fliehen und abzuschaffen ‚durch ordentliche Gewalt'[6].

Luthers heftige Sprache fand unter den Neuerern lebhaften, oft noch verstärkten Wiederhall. Wie aufreizend muſste es wirken, wenn Ökolampadius dem Meſsopfer die Schuld gibt, daſs Witwen ausgebeutet würden und angesehene Familien verarmten, wenn er die moralischen Schäden im klerikalen Stande grell schildert und die Messe als eine Ausplünderung der Welt beschimpft![7] Das stachelte die Leidenschaften schlimmer auf als Luthers Scheltworte über päpstlichen Götzendienst.

---

[1] De abrog. missa p. 443: ‚Apparet enim, super quod fundamentum Episcopatus, Collegia, Monasteria, templa, sacella, altaria et universum regnum hoc sacerdotale Papisticae Ecclesiae sit aedificatum. Nonne omnia super Missarum sacrificia sunt aedificata, hoc est, super idololatriam pessimam omnium, super mendacia impurissima, super abusum Eucharistiae perversissimum, super infidelitatem plus quam gentilem?'

[2] Tischreden c. 36, S. 384. [3] Ebd. [4] Ebd. S. 384'.

[5] Ebd. S. 384: ‚Itzt ist sie im Geist gefallen, Gott wird sie bald im Fleisch zusteubern und verstören.'

[6] Vom Greuel der Stillmesse S. 133.

[7] Quod expediat epistolae et evangelii lectionem in Missa vernaculo sermone plebi promulgari, Oecolampadii ad Hedionem epistola (Ebernburgi 1522) Bl. C_2: ‚Essent salvae viduarum domus, quas ignavi illi devorant. Florerent magnae quaedam familiae, quae intra paucos annos interciderunt.' Bl. C_3: ‚Alia sunt immania, dedecora et nefanda scelera, pestes totius orbis, quae abominor, et in quae exardescere illos superciliosos censores vellem, in quibus ipsi potissimum connivent, si non et ipsimet rei sunt. A scortis et vomitu ad aras itur. Vectigales sunt missae et nundinatio quaedam ac mundi expilatio. Det deus his malis suum aliquando finem.'

Es war nicht schwer, die historischen und dogmatischen Irrtümer in der Lehre Luthers nachzuweisen. Das taten denn auch mehrere Theologen[1]. Sie zeigten unwiderleglich den Opfercharakter der Messe aus der altkirchlichen Tradition und wufsten den ehrwürdigen Ursprung der Zeremonien und deren sinnvolle Bedeutung darzulegen; aber die leidenschaftliche Sprache und der wohlfeile Spott der Neuerer vermochten bei der Masse des Volkes mehr als die gründlichsten theologischen Ausführungen der Katholiken. Während in den ersten Zeiten der Neuerung die äufsere Form der Messe und die priesterliche Kleidung noch beibehalten wurden, schritt man in Bälde, wo es immer anging, zur Abschaffung der ehrwürdigen Zeremonien, und um im Volke jedes Verlangen nach dem alten Gottesdienste zu ersticken, fuhr man fort, die Messe als Götzendienst und Pfaffentrug hinzustellen und den Glauben an die Kraft der Messe lächerlich zu machen.

Nach dieser Richtung leisteten die zahlreichen Flugschriften den Neuerern mächtigen Vorschub. Darin suchte man zunächst das Volk in seiner Anhänglichkeit an die gewohnten kirchlichen Übungen zu erschüttern. Man fafste den gemeinen Mann an der empfindlichsten Stelle: am Geldbeutel. In einer 1521 im Elsafs verbreiteten Flugschrift, welche in der Form eines Dialoges zwischen einem Pfarrer und einem Schultheifsen abgefafst ist, zieht der letztere in heftiger Rede gegen den kirchlichen Prunk, gegen die Offertorien und gegen den Zehnten los. Alles sei ursprünglich freies Almosen des Volkes gewesen, später habe man einen Zwang daraus gemacht und bedrücke nun das Volk. Es sei den Geistlichen bei der Messe nur um das Geld zu tun; darum bemühen sie sich, das Volk zum Bestellen von Messen zu überreden. Für alles lasse man sich, trotzdem gute Pfründen vorhanden seien, teuer bezahlen, für Vigilien, Begräbnis, den Siebenten und Dreifsigsten, und bei allem richte man es so ein, dafs der gemeine Mann viel bezahlen müsse[2].

[1] So Jodocus Clichtoveus, Johann Dietenberger, Johann Mensing, Hieronymus Emser, Johann Eck, Berthold von Chiemsee, Michael Helding u. a.

[2] Ain schöner Dialogus zwischen aim Pfarrer und aim Schulthaiss betreffend allen übel Stand der [illegible] und [illegible] Handlung der Weltlichen, alles mit Geizigkeit beladen. Bei Schade, Satiren und Pasquille III, [illegible]. S. [illegible]: Dann wann ain söllicher [illegible] sicht er sich umb [illegible] umb von aim [illegible] zu opfern

Hatte man so den gemeinen Mann mit Neid und Mifstrauen erfüllt, so konnte man im weiteren Fortgang des Kampfes schon wagen, die Zeremonien der Messe lächerlich zu machen und diese selbst als Götzendienst und verabscheuenswürdigen Frevel hinzustellen. Man brauchte nur die derben Wendungen, mit welchen Luther die Messe verunglimpft hatte, dem Volke zu verdeutlichen. Das geschieht auch in einer versifizierten Flugschrift, die sich anspruchsvoll ,Triumphus veritatis, Sik der Warheit' nennt. Das Mefsopfer wird darin als eine frevelhafte Erfindung bezeichnet, die kirchlichen Zeremonien werden als sinnloses Formelwerk verspottet und Messe und Sakramente als Mittel zum Gelderwerb hingestellt[1].

---

werd, oder hat etwan zwaien oder dreien ain mesz versprochen, nimpt von iedem gelt, als sei die mesz allain sein. . . .' Auf den Einwand des Pfarrers, dafs die Geistlichen den Laien Messe lesen, die Sakramente spenden und predigen, entgegnet der Schultheifs (S. 144): ,Wie werd wir versehen! ir habt vor gehört, dasz irs umb sunst thon solt, so habt ir überall grosz zins und gült darauf gesetzt und kan euch niemant erfüllen. Dann so iemant etwan ains seiner verwanten oder sunst zů besingen laszen wil, es sei mit vigilg, besinknüss, sibent, dreiszgast oder jarzeit, was des ist, so habt ir ain sölich wochenmarkt darausz gemacht mit dem aufschlag, . . . dasz manicher armer kaum zů bezalen so vil hat und sein hausrat oder ků im stall darumb verkaufen und versetzen muss. . . .' S. 150: ,Wann schon ain mensch in der wochen stirbt, so besingt irs nit bisz am feirtag, so vil leut zům opfer kumpt in allen dörfern; auch wann zwai in aim dorf mit tot abgond, so besingent irs nit mit ain ander, sunder nach ain ander, als von des opfers wegen. Auch ist ain sölicher aufschlag in den dörfern mit dem opfer, mit mel, wein, aier, schmalz: das gehört dem mesner, das gehört meim herr pfarrer. Da her kumpts dasz die pfaffen nit künnen erfült werden.'

[1] Triumphus veritatis. Sik der Warheit mit dem Schwert des Geistes durch die Wittenbergische Nachtigall erobert (geschrieben 1525); bei *Schade* II², 196—251. S. 236:

,Mit fabeln die sie hand erdicht
Von selen (das dan nimer geschicht),
Dasz sie erscheinen hie und do
In feuers flam, bald anderswo,
Můsz so vil jar im fegfeur sein
Und leiden unaussprechlich pein,
Man thů in dan vil mess nach lesen
Und ander dergleich gaukelwesen. . .' (Vers 1464—1471.)
,Da her ist jetzt all welt voll messen,
Und doch des rechten brauchs vergessen.
Dan sie disz heilig sacrament,
Das got selbs nent ein testament,
Usz eignem frevel selbs erdacht
Zů einem opfer hand gemacht. . .' (Vers 1474—1479.)

Das widerlichste unter all jenen Pamphleten ist eine zwischen 1525 und 1527 gedruckte Flugschrift gegen die ‚Selmess'[1]. Ein Kardinal meldet dem Papste, dafs die Messe in Deutschland auf das heftigste bekämpft werde: ‚nicht allein die weisgelarten, ja die groben bauern speien die messe an und ist inen ein affenspiel und ein ergerlicher greuel darausz worden. . . . Sie ist angeklagt und berichtigt, sie sei ein menschen tant, ein falscher gottesdienst, ein greuel und gots lesterung und betrüglich geltnetz, bauchgott, ja ein grosze abgötterei, so under der sonnen ist nie erwachsen. . . . So ist das das aller ergiste, dasz die arm trostlose messe, als sie gesehen hat, dasz von ir gewichen sind ire bundsgenossen, als begrebnus, vigilien, dritt, sibent, dreiszigst und alle jarzeiten sampt dem opfer so bisz her darzu getragen, hat sie den handel so schwer zu herzen gezogen, dasz sie tötlich krank leit.' In frivolem Tone werden die Leiden der ‚Selmess' geschildert und von verschiedenen Personen allerlei Mittel, der Kranken zu helfen, vorgeschlagen; alles ist vergebens, darum schliefst das Pamphlet:

‚O zeter mordio!
Die selmesz leit und wil sterben,
So wil die vigilg auch verderben.'

S. 231: ‚Es ist doch, wan mans recht besicht,
Nur all ir ding ufs gelt gericht.
Man můsz gelt geben von dem taufen,
Ablasz und firmung von in kaufen,
Zů beichten můsz man geben gelt,
Die mess man auch umbs gelt bestelt,
Man gibt auch gelt umbs sacrament,
Das got hat genant ein testament.' (Vers 1299—1306.)

S. 236: ‚Vil messen lesen, zwo drei singen,
Und solichs alles sampt volbringen
Mit wachen, beten, kreuzweis ligen,
Mit knien, neigen, bücken, biegen,
Mit glocken leuten, orgeln schlagen,
Mit heiltům, kerzen, fanen tragen,
Mit kirchen, wachs, salz, waszer weihen,
Darzů ablasz und gnad verleihen,
Mit reuchen, amplen, kerzen brennen
Und was me ist, kans nit als nennen.' (Vers 1350—1359.)

[1] ‚Ein klegliche Botschaft an den Bapst die Selmess betreffend, welche krank ligt und wil sterben sampt einem Gesprech etlicher Personen.' *Schade* II², 252—263.

Da diese Polemik der verhetzenden Entstellung und Verhöhnung überraschend schnelle Erfolge erntete, bediente man sich derselben auch in der weiteren Entwicklung der religiösen Kämpfe. Wie skrupellos und boshaft man dabei zu Werke ging, zeigt das weitverbreitete, in Versen abgefaſste ‚Bäbstische Reich' Thomas Kirchmairs. Darin werden Lehre und Verfassung und Liturgie der Kirche dem Volke in widerlicher Karikatur dargestellt. Die Messe wird als Erfindung der Habsucht der Priester in breiter Ausführung geschildert und der Glaube des Volkes an deren Kraft verhöhnt[1]. Das muſste um so schlimmer wirken, als tatsächlich fast überall Miſsbräuche zu beklagen waren und abergläubische Meinungen über die Kraft der Messe herrschten.

---

[1] *Naogeorgos,* Regnum papisticum c. 6:

‚Drausz ist der leidig grewel geflossen
Mit Macht bei allen Babstsgenossen.
Wie sie der Teüffel het besessen,
Gab er jn ein das leidig messen.
Und rhümen sich mit grossem prangen,
Das sie mit messen viel erlangen.
Und all wer ein mesz lesen hört,
Dem wird hoch sein verdienst gemehrt.
Wann er dabey schlefft, schnorckt oder schlümmert,
Bleibt sein verdienst doch unbekümmert.
Und obs jm nit zu hertzen geht,
Von hundert worten keins versteht,
Doch wird er mit grossem verdienst
Begabt mit geistlichem gwinst.'

Nachdem die Meſsfrüchte unter Entstellungen verspottet worden, heiſst es:

‚Die mesz ernehrt viel fauler beüche
Und fült mit wein jr weite schleüche . . .
Zur mesz fleucht man in allen schaden
Und wird des durch die mesz entladen.
Sihe, so vil schad die falsche Ler,
Darausz fleüszt aller grewel her . . .
Drausz wuchs Abgötterey so gar
All Kirchen bawt man vol Altar.
Da mehrt sich der Meszpfaffen schar,
Wie man jetzt siht ganz offenbar.
Der Münch geschwürm mit groszer macht
Nam heftig zu bey tag und nacht.
Die sich all von der mesz ernehren,
Müssig der Leüte gute verzehren.'

Erstaunlich rasch gelang es den Neuerern überall, wo mit Hilfe der Fürsten und der Städte das neue Kirchentum eingeführt wurde, das Volk von einem Kulte abwendig zu machen, den es eben noch so hoch gehalten und so gern geübt hatte. In einer Generation hatte man es fertig gebracht, dem protestantisch gewordenen Volksteile einen tiefen Abscheu vor der Messe und vor den alten katholischen Zeremonien einzuflöſsen. Das Volk wurde, nachdem ihm der Glaube an die Autorität der alten Kirche genommen war, sogar religiös radikaler, als es seinen Verführern lieb war. Daher ertönen denn aus dem Munde Luthers und seiner Anhänger laute Klagen über die Gottlosigkeit des Volkes und über dessen Verachtung der Predigt und des Sakramentes[1]. Hofft doch der Superintendent Kraft in Marburg von den infolge des Augsburger Interims wieder einzuführenden Zeremonien die Wiederkehr der fast erloschenen Ehrfurcht gegen Gottes Wort und Sakrament[2]. Losgerissen von der führenden, wehrenden und gegebenenfalls strafenden Hand der Kirche, verfiel das Volk seinen Leidenschaften und der Gewalt der lautesten Schreier und gewissenlosesten Schmeichler. Da zudem die Prediger mit Vorliebe die katholischen Gebräuche als Götzendienst und eitel Formelwerk schmähten, bildeten sich in Bälde unter dem Volke jene gehässigen Vorurteile gegen den katholischen Gottesdienst aus, die wir heute noch beklagen. Dieser selbst Luther unerwartete Erfolg ist der Hauptsache nach der rührigen Agitation der Neuerer in Wort und Schrift und dem Spotte, mit welchem dieselben die Zeremonien der Messe und die ‚Meſspfaffen‘ überschütteten, zu verdanken; zum Teil aber verschuldeten ihn auch die unleugbaren Miſsstände, an welchen die Übung des katholischen Kultus litt.

---

[1] Vgl. *Döllinger*, Die Reformation I, 303. 314. 332; II, 128. 322.

[2] *Herrmann* S. 54: Die Zeremonien sollen dienen ‚ad excitandam et alendam reverentiam erga verbum et sacramentum pene prorsus extinctam in plebe‘. Das hofft die hessische Kirchenordnung von 1532 sogar vom Chorrock: ‚ut vel sic quodammodo plebis reverentiam pene prorsus extinctam alamus.‘ Derselbe Kraft berichtet unter dem 11. Oktober 1548 (ebd. S. 182): ‚Wir bitten aber ganz undertheniglich und umb gotts willen, das man alle furstliche ordnunge verschaffen wull mit ernst zu halten, das unsere feyer und freuden feste nicht mehr dem teuffel gehalten werde, denn Christo. denn es feyert schire die sontag und festa Christi niemant mehr. man stehet uff dem marckt, uff dem kirchoffe unter der predigt. es thut yederman was er wil. der mehrere theil frist, seufft, spilt, wo er nit argers treibt.‘

Die Herabsetzung und Bekämpfung der Messe blieben auch bei denjenigen, welche im Glauben der Kirche verharrten, nicht ohne Folgen. Sie wurden lauer im Besuche der Messe, gleichgültiger gegen kirchliche Zeremonien[1] und sparsamer in Bestellung von Messen für die Verstorbenen[2]. Wie Berthold von Chiemsee das für Salzburg beklagt, so mag auch anderswo religiöse Lauheit eingerissen sein. Berthold begründet seine Klagen mit der traurigen Lage der Titelpriester oder Gratianer, ‚die kein gotsgab (Beneficium) haben', die ‚auf der layen almosen und belonung täglicher arbeit der frümmess und anders gotsdinst geweicht und gewident seind'. ‚Ich bin jngedenck,' — schreibt er[3] — ‚daz sich vorzeiten bey der kirch zů Salzburg hundert gratianpriester leichtlicher hietten enthalten dann diser zeit nur ainer. Hieten die layen vor etlichen jaren zeversteen geben sy wolten die gratianer nymmer helffen neren noch mit der zeit frümmess oder andern gotsdinst zevolbringen bestellen (wie sy dann solhe gůte werch numals underlassen), alszdenn wären die tytelpriester (so yetz armuet leiden müessen) auf der layen trost und gewondlich almosen nit geweicht worden.'

In wie hohem Maſse es den Prädikanten gelungen war, das Volk mit Abscheu vor der Messe zu erfüllen, zeigen die Versuche der Einführung des Augsburger Interims vom 15. Mai 1548. Das Interim sollte nach den edlen Absichten des Kaisers Karl V. die Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche anbahnen[4]. Zu diesem Zwecke machte es bis zur Entscheidung durch das Konzil die Konzessionen der Priesterehe und des Kelches, wogegen die Protestanten die katholische Messe und die katholischen Sakramente annehmen sowie

---

[1] *Berthold,* Keligbuch XVIII, 7: ‚Nachdem wir aber in diser unrichtigen zeit tegliche mesze versaumen, des Pacem kusz verspotten und ander christliche gepär verachten, gleich als wöllen wir kain fridliche verwandtnüsz noch ordenliche lieb gegeneinander halten. Darumb müssen wir leiden krieg und beschwärung auch ander ungefell von Türcken und unglaubigen, von Lutherischen und Zwinglischen, von Zwytauffern und andern ketzern. . .'

[2] *Berthold,* Tewtsche Theologey 66, 6: ‚Solhe narung die layen ditsmals armen priestern unbillich entziehen mit dem, daz sy nymmer mess ze lesen frümen noch andern gotsdienst zehalten bestellen, vermainen unrecht zesein daz dafür die priester belonung nemmen.' [3] Ebd.

[4] Vgl. *Pastor,* Reunionsbestrebungen S. 345 ff.

das Regiment des Papstes und der Bischöfe anerkennen sollten. Uns interessiert hier nur, was das Interim über die Messe bestimmt[1]. Die Messe wird zunächst aus den Vorbildern des Alten Testamentes und aus Malachias (1, 10. 11) sowie aus der Lehre der Väter und der Tradition der Kirche als Opfer erwiesen; es wird aber betont, daſs sie die Erinnerung an den Tod des Herrn ist, und ermahnt, daſs die Gläubigen bei ihrer Feier kommunizieren sollen. In jeder Stadt und Kirche, die eigene Priester hat, sollen täglich zwei Messen, in den Dörfern wenigstens alle Sonn- und Festtage eine Messe gehalten werden. ‚Und damit das volck widerumb zů dem gebrauch der Messen fügklich gebracht werde, so sollen die Prediger nach der mainung, wie hie oben von disem hailigen ampt angezaigt und erklärt ist, das volck vermanen, das sy gern und offt wöllen darbey sein, denen man auch solle fürschreiben gewisse betrachtungen die sich zů ainem yecklichen stuck der Messen reymen, und vor der Prefation soll der Priester oder Diacon, wo er vorhanden, dem volck anzaigen den rechten gebrauch der Messen, und das ausz ainer gewissen Notel, deren man sich auch allhie verainigen solle, nach der art, wie hie oben von disem hayligen ampt gesagt ist. Der Canon, daran man nichts endern, solle auch sein klare kurze auszlegung haben, das darausz die Priester erstlich den gebrauch jres ampts dester besser versten, und was sy versten, dem volck fürsagen künden.‘

Des Kaisers Pläne scheiterten an dem halben Willen der Kurfürsten von Sachsen und von Brandenburg und an den Hetzereien der Prädikanten. Der noch gefangen gehaltene Landgraf Philipp von Hessen nahm das Interim, wie es scheint, aus — freilich schwacher — Überzeugung an und gab Befehle, es durchzuführen. Tatsächlich wurde jedoch nur in Marburg bei den Deutschherren und in Kassel und vielleicht noch an einem oder dem anderen Orte Messe gelesen. Fast in allen Reichsstädten wurde indessen das Interim auf kaiserlichen Befehl durchgeführt. Überall standen aber die Prädikanten dagegen und wuſsten das Volk gegen Messe und Zeremonien als die Vorläufer des alten

---

[1] Der Römischen Kaiserlichen Maiestät erklärung, wie es der Religion halben im hailigen Reich, bisz zů austrag des gemainen Concilii gehalten werden soll, auff dem Reichstag zů Augspurg, den XV May im MDXLVIII Jar publicirt und eröffnet und von gemainen Stennden angenommen. Augspurg durch Philipp Vlhart. Im Auszug bei *Pastor* S. 362ff.

papistischen Joches einzunehmen. Mit diesem Widerstande aber deckten sich jene Fürsten, welche kurze Zeit vorher mit Gewalt und Verfolgung das neue Kirchenwesen eingeführt hatten. Die weiteren politischen Ereignisse brachten endlich des Kaisers wohlgemeintes Bestreben, eine Einigung durch das Interim herbeizuführen, völlig zum Scheitern[1]. Wäre das Interim aber auch in seiner sehr abgeschwächten Form nach den Bestimmungen der Celler und Leipziger Vereinbarungen in den sächsischen Landen und anderwärts gemäfs den antikatholischen Grundsätzen der mafsgebenden Prädikanten durchgeführt worden, so würde doch dem Volke nicht die katholische Messe, sondern nur eine protestantische Liturgie in halbkatholischen Formen geboten worden sein.

Wenn nun auch die Hoffnungen des Kaisers bezüglich des Interims unerfüllt blieben, so trug doch das Reformationsdekret, welches er unter dem 9. Juli 1548 publizierte, um so schönere Früchte. Schon vorher war die Abstellung der die Feier des Gottesdienstes entwürdigenden Mifsbräuche in Angriff genommen worden, und zwar nicht von den Bischöfen und geistlichen Ständen, sondern von dem auf dem Reichstage zu Speier 1526 gewählten fürstlichen Ausschusse zur Abstellung der Beschwerden der Weltlichen gegen die Geistlichen. Der Ausschufs befafste sich auch mit den Mifsbräuchen im Gottesdienste und einigte sich auf folgende Wünsche[2]: ‚Item das die ertzbischoff, bischoff und ordinarii locorum einsehens haben etlicher Sequentzen und anderer stuck halben, die der messe anhängig, auch die neuen messen und historien, die von neuem geordnet und nichts dan allein aberglauben und superstitiones uff ihnen tragen und ungewifs und unbewert schrifften in sich halten, abgethan und das boss[3] in pesserung gestellt werde.‘

Zuerst von allen deutschen Diözesen nahm Köln eine Reform der Liturgie in Aussicht. Derselbe Erzbischof Hermann V. von Wied, welcher später zum Luthertum abfiel, hielt 1536 in Köln eine Synode, in welcher auch die Reform der Liturgie, des Missales und des Breviers beschlossen wurde[4]. Die Synode beklagt die besonderen, in

---

[1] Vgl. darüber *Pastor* S. 368 ff., über die hessischen Zustände *Herrmann* S. 59 ff.

[2] Im vollen Wortlaut ist dieses Gutachten von *Ney* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IX publiziert, der oben mitgeteilte Passus S. 145.

[3] ‚das boss‘ = das Böse.

[4] Vgl. *Drouven*, Die Reformation in der kölnischen Kirchenprovinz (Köln 1876) S. 83 ff.

jüngerer Zeit eingeführten Messen und deren oft törichte Prosen und beschliefst demzufolge, eine neue Ausgabe des Missales und des Breviers zu veranstalten, in der alles Überflüssige und Abergläubische ferngehalten werden solle. Sie befiehlt zugleich den Geistlichen, das Volk über das Wesen und die Bedeutung der Messe als der geheimnisvollen Repräsentation des Kreuzesopfers zu belehren[1]. Aber die wohlgemeinten und trefflichen, zumeist von Johann Gropper abgefafsten Reformdekrete kamen infolge der Wirren, welche mit der Absetzung des Erzbischofs endeten, nicht zur Durchführung.

Das Augsburger Reformationsdekret Karls V. vom 9. Juli 1548 schlofs sich an die Forderungen des Fürstenausschusses von Speier an[2]. Es umfafst das ganze innere und äufsere Kirchenwesen und gibt überall die trefflichsten Vorschriften, wie eine heilsame Reform der Kirche in Deutschland begonnen und durchgeführt werden solle. Ein Aktenstück von solcher Bedeutung für das innere Leben der Kirche in Deutschland war in den damals schon dreifsigjährigen Kämpfen noch nicht erschienen. Es bildete darum den Ausgangspunkt für die kirchlichen Reformbestrebungen der folgenden Dezennien. Mit der Liturgie beschäftigen sich die Titel 4 und 6 des in klarer, fester und milder Sprache abgefafsten Dekretes. In jenem wird die Reform des Breviers und Chorgebetes, in diesem die der Mefsliturgie behandelt.

Nachdem das Edikt den Canon missae als eine apostolische Überlieferung verteidigt hat, fährt es fort[3]:

> ‚Quod ad reliquas missae partes attinet, etsi omnes illae nihil sint aliud, quam aut laudes Dei aut preces ecclesiae aut lectiones sacrae et ideo minime negligenter habendae; tamen si quas novas collectas, sequentias, praefationes et id genus res, vel indoctas, vel incertis et apocryphis historiis innixas aut missae sacrificio

---

[1] *Hartzheim* VI, 255: ‚Peculiaria missarum argumenta, recens praeter veterum institutionem inventa, etiam Patribus displicuerunt, quod tantum mysterium pro affectu cuiuslibet tractari non debeat, prosas indoctas, nuperius missalibus caeco quodam iudicio invectas praetermittere per nos liceret. Videbimur ergo operae pretium facturi, ac missalia perinde atque breviaria pervideri curemus, ut amputatis superfluis, et quae superstitiosius invecta videri possint, ea tantum, quae dignitati ecclesiae et priscis institutis consentanea fuerint, relinquantur.‘ Die Synodalbeschlüsse wurden erst 1538 publiziert.

[2] Das Reformationsedikt steht bei *Hartzheim* VI, 741 sqq. Vgl. *Pastor* S. 392.

[3] *Hartzheim* VI, 755. 756.

parum congruentes recentior aetas invexit, tales omnes tollendas censemus atque ad probatissimorum codicum fidem restituendas. Debentque episcopi pro officio suo huic repurgationi adhibitis ad eam rem viris doctis dare operam, quo pura, emendata, certa et solida existant omnia, quae in sacratissimo illo officio dicuntur. . .

Similiter docendus est populus, ut quamvis in missa pie orent pro spe salutis et incolumitatis suae incommodisque temporalibus vitandis, cavendas tamen esse omnes superstitiones, quales sunt polliceri alicui e certis missis certam fortunam, securitatem in aggressibus temerariis aut aliquid huiusmodi.'

Die Aufgaben einer Reform der liturgischen Bücher sind darin zweckmäfsig und klar dargelegt. Es war nun Sache der Bischöfe, sie zu lösen. Dem Edikte entsprechend wurden denn auch in den nächsten Jahren Provinzial- und Diözesansynoden gehalten. Der neue Kölner Erzbischof Adolf II. berief schon 1548 eine Diözesansynode nach Köln, in welcher er unter Berufung auf das kaiserliche Reformationsedikt eine Kommission gelehrter Männer zur Reform der liturgischen Bücher berufen zu wollen erklärte. Dieselben sollten ihre Arbeit wo möglich bis zur nächsten Provinzialsynode beenden[1]. Die Kommission wurde jedoch erst auf der Synode von 1550 bestellt[2]; zum Abschlufs ihrer Arbeit ist sie nicht gekommen[3].

Der Bischof Christophorus von Augsburg hielt auch schon 1548 eine Synode, in welcher die Reform des Missales beschlossen wurde[4]. Es kam auch 1555 ein neues Missale heraus, welches allerdings noch manche Dinge enthielt, die, wie die Synode in Wiederholung der Ausdrücke des kaiserlichen Ediktes sagt, ‚officiis divinis missaeque sacrificio parum congruentes' sind[5].

Auch die Provinzialsynoden von Mainz und Trier und die Synode von Strafsburg (1549) beschlossen eine Revision der liturgischen Bücher[6]. Die Synode von Trier bestimmte, dafs bei der Messe ausschliefslich das ‚missale ordinarium' der Diözese gebraucht werden dürfe; habe eine Diözese der Provinz kein eigenes Missale, so sei das Triersche zu benutzen, keinesfalls aber ein fremdes.

---

[1] *Hartzheim* VI, 354. [2] *Hartzheim* VI, 618.
[3] Vgl. Die Liturgie der Erzdiözese Köln (Köln 1868) S. 45 ff.
[4] *Hartzheim* VI, 382. [5] Vgl. *Hoeynck* S. 339.
[6] *Hartzheim* VI, 579. 601. 526.

So löblich die Beschlüsse auch waren und so gut der Wille mancher Bischöfe auch sein mochte, so wurde doch eine gründliche und allseitige Reform der Missalien dadurch nicht erreicht. Das ward erst ermöglicht durch das Konzil von Trient, durch die Bildung einer höchsten Instanz zur Beaufsichtigung des Kultus in der Ritenkongregation und durch Herausgabe des Missale Romanum (1570). In der 22. Sitzung faſste das Konzil die kirchliche Lehre über die Messe in klaren Sätzen zusammen und traf in dem Reformdekret derselben Sitzung Vorkehrungen, um die nicht abzuleugnenden und nicht abgeleugneten schweren Miſsstände zu beseitigen. Die Ordinarien wurden angewiesen, alles zu entfernen und abzuschaffen, was Habsucht oder Unehrerbietigkeit oder Aberglaube, die Karikatur wahrer Frömmigkeit, in die Feier des heiligen Opfers gebracht hat. Das Konzil verbietet daher den Geistlichen, andere Riten, Zeremonien und Gebete bei der Messe zu gebrauchen, als die von der Kirche genehmigten und in langem und löblichem Gebrauche befindlichen. ‚Den Gebrauch, eine gewisse Anzahl Messen mit einer gewissen Anzahl Kerzen zu lesen, ein Gebrauch, der eher vom Aberglauben als von der wahren Gottesverehrung erfunden ist, sollen die Priester gänzlich aus der Kirche beseitigen, und sie sollen das Volk lehren, welches die köstliche und himmlische Frucht dieses heiligsten Opfers sei und woher sie vorzüglich komme.‘[1] Von diesem generellen und strikten Verbote sind alle die Meſsreihen getroffen, welche — mit oder ohne den Gebrauch von Kerzen — verschiedene oder dieselben Meſsformulare vorschreiben und einen besonderen und sicheren Effekt für Lebende und Verstorbene versprechen. Nur eine einzige Reihe hat sich über die Reform des Kultus hinüber in die neue Zeit gerettet, der Tricenar des hl. Gregorius, freilich unter wesentlichen Beschränkungen und unter Ausschluſs jeder abergläubischen Meinung[2]. Für die völlige Beseitigung abergläubischer und unbegründeter Meinungen und Erwartungen wäre es aber von Nutzen gewesen, wenn auch diese Form mittelalterlicher Meſsreihen verboten worden wäre. Denn die

[1] Sess. 22 decr. de observandis etc.: ‚Quarundam vero missarum et candelarum certum numerum, qui magis a superstitioso cultu quam a vera religione inventus est, omnino ab ecclesia removeant, doceantque populum, quis sit et a quo potissimum proveniat sanctissimi huius sacrificii tam pretiosus ac coelestis fructus.‘

[2] Siehe oben S. 247.

noch weiter fortlebenden abergläubischen Übungen deckten sich mit dem Namen des Papstes Gregor und konnten dies mit einem gewissen Scheine von Berechtigung tun, solange noch eine Mefsreihe geduldet wurde, die des Papstes Namen trug und die doch ihrer ganzen Geschichte nach abergläubischen Meinungen leicht Vorschub leisten konnte.

Das Römische Missale wurde in Deutschland wenigstens von den Bischöfen freudig aufgenommen und selbst in solchen Diözesen (z. B. Augsburg) rezipiert, welche nach der Einführungsbulle Pius' V. vom 14. Juli 1570 ein Recht auf die Beibehaltung des eigenen Missale hatten. Aber auch da, wo das eigene Missale beibehalten wurde (Trier, Köln, Münster), war das römische von grofsem Einflufs. Fortan wachte die Ritenkongregation, dafs sich in die reformierten Mefsbücher nicht abergläubische und unpassende Gebete, Formulare und Bemerkungen einschlichen.

Den Weisungen des Konzils gemäfs haben Provinzial- und Diözesansynoden Dekrete gegen die bei der Messe zu beklagenden Mifsbräuche erlassen und auch die Mefsreihen untersagt, an welche das Volk abergläubische Erwartungen knüpfte. So verwarf und verbot die im Jahre 1610 in Augsburg gehaltene Synode die sieben ‚goldenen Messen', die noch das Augsburger Missale vom Jahre 1555 enthalten hatte, und untersagte alle abergläubischen Gebete und Zeremonien, welche etwa vom Volke verlangt würden[1]. Freilich hinderte das nicht, dafs auch noch weiterhin abergläubische Mefsreihen persolviert wurden und dafs der beklagte Unfug sich noch lange Zeit erhielt. Denn nichts ist schwerer, als ererbte und lieb gewordene Meinungen aus dem Volke auszurotten, zumal wenn sie den Schein von Frömmigkeit an sich tragen und einen Nutzen versprechen, den die korrekte religiöse Anschauung nicht in Aussicht stellen kann. Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, dafs der Klerus seiner Pflicht, das Volk zu belehren und aufzuklären, nicht immer und nicht überall nachgekommen ist. Denn ohne die Duldung und Mithilfe des Klerus hätten die kirchlicherseits verworfenen Mifsbräuche nicht fortbestehen können.

---

[1] *Hartzheim* IX, 63: ‚Missas illas septem, quas aureas vocant, nullus dicere praesumat neque ullas preces aut caeremonias superstitiosas in cuiusquam gratiam usurpet, quantumvis sub specie pietatis ad id rogetur et requiratur, nec patiatur mappis altarium, dum sacrificat, herbas, cereos aut alia benedictionis aut alio nomine supponi.'

Zweite Abteilung.

Die mittelalterlichen Meßerklärungen.



Erster Abschnitt.

Die patristische Zeit.

Die Belehrung des Volkes über die Bedeutung der liturgischen Handlungen und Gebete betrachtete die Kirche stets als eine wichtige Aufgabe ihres Lehramtes. Ihre berufenen Diener suchten daher dieser Verpflichtung in den Unterweisungen der Katechumenen und in den regelmäſsigen gottesdienstlichen Predigten zu genügen. Es war auch in der älteren Zeit nicht schwer, die Gläubigen in das Verständnis der Liturgie einzuführen. Denn die heilige Handlung vollzog sich in einfachen Formen, und die in der Muttersprache verrichteten Gebete bedurften keiner mühevollen Erklärung, um verstanden zu werden. Die kirchlichen Lehrer konnten daher das Hauptgewicht auf die Darlegung der auf dem Altare gefeierten Glaubensgeheimnisse und auf die aus der Teilnahme an dem Opfer sich ergebenden moralischen Forderungen legen. Die christliche Literatur der ersten fünf Jahrhunderte bietet uns daher wohl, wie Probst überzeugend nachgewiesen hat, ein relativ vollkommenes Bild von dem Gange der Opferhandlung und von dem Inhalte der dabei verrichteten Gebete; sie zeigt uns, warum und in welchem Sinne die alte Kirche die liturgische Handlung am Altare als ein Opfer betrachtet und bezeichnet hat[1]: aber sie hat uns keine zusammenhängende Erklärung der Zeremonien und Gebete der heiligen Handlung überliefert. Denn das wollen weder die mystagogischen Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem[2] noch die Be-

---

[1] Vgl. *Renz* I, 142 ff. 238 ff.

[2] Die fünfte der κατηχήσεις μυσταγωγικαί beschäftigt sich mit der Meſsliturgie (*M.* P. G. 1109—1128), bietet aber nur wenige, und zwar mystische Deutungen von Zeremonien, so des osculum pacis, der ablutio digitorum sacerdotis. Vgl. *Probst*, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 82 ff.

lehrungen des hl. Ambrosius in der Schrift ,De mysteriis'[1] sein. Auch in den Predigten des hl. Augustinus an die Katechumenen[2] finden wir solche Erklärungen nicht. Indessen wurden die Erläuterungen des Heiligen über 1 Tim. 2, 1 für die Einteilung der Messe von Bedeutung. Der Apostel will, daſs ,obsecrationes, orationes, interpellationes, gratiarum actiones' verrichtet werden. Diese verschiedenen Ausdrücke für Kulthandlungen bezieht der hl. Augustinus[3] auf die Liturgie: deprecationes — wie man in Afrika statt obsecrationes las — sind die Gebete vor Beginn der Opferhandlung; orationes die Gebete bei der Segnung und Heiligung und Zerteilung der Opfergaben für den Empfang; interpellationes — oder postulationes, wie die italischen Handschriften hatten — die Gebete bei dem Segen des Bischofs; den Schluſs der heiligen Handlung endlich bilden die gratiarum actiones. Auf Grund dieser Ausführungen des hl. Augustinus kamen die mittelalterlichen Meſserklärer zu der Vierteilung der Messe.

Die dem 5. oder 6. Jahrhundert angehörigen Predigten ,De sacramentis'[4], welche früher dem hl. Ambrosius zugeschrieben wurden, bieten manche der Erklärung der Zeremonien der Messe dienende Bemerkungen. Der Prediger erläutert die Konsekrationsworte und die Mischung von Wasser und Wein bei der Messe[5]. Bei letzterem

---

[1] c. 8 und 9 (*M.* XVI, 403 sqq.) handeln von dem heiligen Opfer und der Eucharistie.

[2] In Betracht kommen besonders die Sermones 212—216 und die Sermones ad catechumenos; *M.* XXXVIII, 1058—1088 und XL, 628 sqq.

[3] Epist. 149, c. 16 ad Paulinum Nol.; *M.* XXXIII, 636: ,Sed eligo in his verbis hoc intelligere quod omnis vel pene omnis frequentat ecclesia, ut precationes accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in mensa Domini incipiat benedici; orationes, cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur; quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit. . . Interpellationes autem, sive, ut vestri codices habent, postulationes [so auch die Vulgata] fiunt cum populus benedicitur. . . Quibus peractis et participato tanto sacramento gratiarum actio cuncta concludit.' *Probst* (Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 142 ff.) will diese Bezeichnungen der vier Teile der Messe schon bei Origenes (De oratione c. 14) finden und faſst auch die Stelle der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis (lib. VI, 5; *M.* XVI, 459), die er für ambrosianisch hält, in gleichem Sinne auf (Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 253 f.). Den mittelalterlichen Schriftstellern war jene Einteilung nur aus Augustinus bekannt.

[4] De sacramentis libri VI; *M.* XVI, 417—462.

[5] Ebd. IV, 5. 6; V, 1, p. 443. 446.

folgte er dem hl. Cyprian, welcher in dieser Mischung die mystische Vereinigung des Volkes mit Christus versinnbildet sieht[1]; er fügt aber noch hinzu, dafs sie auch das Blut und das Wasser darstelle, welches aus der Seite des Erlösers geflossen ist.

In der ausführlichen Darstellung, welche Pseudo-Dionysius Areopagita der Liturgie widmet[2], lassen sich die einzelnen Teile der Messe deutlich unterscheiden. Er versucht auch den inneren Zusammenhang derselben und ihre Beziehungen zu dem höchsten Zwecke des heiligen Opfers, der Vereinigung aller mit Gott durch Christus, zu zeigen[3]. Der Priester stellt in der heiligen Handlung die Inkarnation des Herrn dar, welcher die Menschheit zum Empfange der himmlischen Gnaden einladet, damit sie mit ihm durch die Nachahmung seines Lebens vereinigt werde. Auf diese Vereinigung zielen die Verlesung der Diptychen, welche die Einheit unter den Gliedern der Kirche darstellt, und die Darreichung des Friedenskusses, welcher die geistige Vereinigung der Teilnehmer an dem heiligen Opfer versinnbildet. Die Vereinigung mit Gott sollen auch die Lesungen aus dem Alten und Neuen Testamente und die Hymnen in den Seelen vorbereiten[4]. Nur vereinzelt finden sich Deutungen liturgischer Gebräuche[5]; das Hauptgewicht legt der unbekannte Verfasser des Buches ‚De ecclesiastica hierarchia' auf dogmatische und moralische Erörterungen. Es lag eben damals kein Bedürfnis für eingehende Erklärungen der Messe vor, deren Gebräuche und Gebete vom Klerus leicht verstanden wurden und darum auch dem Volke leicht verständlich gemacht werden konnten. Solange die Kirche den Verfolgungen ausgesetzt war und die Institution des Katechumenats bestand, mufsten sich die kirchlichen Lehrer und Schriftsteller überdies bei der Erklärung der heiligen

[1] *Cypriani* Epist. 63, c. 12. 13; PV. III, 2, p. 711 (aqua bedeutet dem hl. Cyprian das Volk, vinum: Christus): ‚Sic autem in sanctificando offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua est sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur.'

[2] De ecclesiastica hierarchia cap. III; *M.* P. G. III, 423—446.

[3] III, 13, p. 443. Über den Opferbegriff des Areopagiten vgl. *Renz* I, 485 ff.

[4] De ecclesiastica hierarchia III, 3—9.

[5] Die Psalmodie in der Messe bedeutet die Prophetie des Alten Testamentes, die Händewaschung, für welche die Waschung der alttestamentlichen Priester als Vorbild bezeichnet wird, die moralische Reinheit.

Geheimnisse grofse Zurückhaltung auferlegen, um nicht Unberufenen eine genauere Kenntnis der Liturgie zu ermöglichen.

Das änderte sich nach dem Siege des Christentums über die antike Welt und nach dem Aufhören des Katechumenates. Mit dem äufseren Wachstum der Kirche wuchs auch die Zahl des Klerus. Unter demselben waren viele, welche der Belehrung über die liturgischen Handlungen bedurften. Ursprünglich einfach in Wort und Handlung, hatte die Liturgie in der Zeit vom 4. bis 7. Jahrhundert mannigfache Veränderungen erfahren. Sie wurde kürzer in ihren Gebeten, erfuhr aber zugleich eine Vermehrung und eine strengere Ordnung der Handlungen. Infolgedessen wurde das Bedürfnis nach Mefserklärungen rege; denn je kürzer das Wort und je komplizierter die Handlung wurde, um so schwieriger war es, in das volle Verständnis der letzteren einzudringen. Zudem schwand im Laufe der Zeit die Kenntnis von dem geschichtlichen Ursprunge vieler Zeremonien immer mehr, und man übertrug darum die allegorische Deutung, die man seit langem schon in der Schrifterklärung befolgte, auch auf die Erklärung der Zeremonien der Messe.

Diese Methode führte in die griechische Literatur zuerst der Patriarch Sophronius von Jerusalem († 638) ein[1]. Hatte der Areopagite die Liturgie im allgemeinen als eine Repräsentation der Inkarnation des Logos zur Vereinigung der Menschen mit Gott bezeichnet, so legte Sophronius dar, wie im einzelnen jede Sache, Person und Handlung in der Liturgie Taten und Zuständlichkeiten aus dem Leben des Herrn symbolisiere. Die Koncha des Gotteshauses ist der Stall von Bethlehem, der Altar das Grab Christi, der Kredenztisch (πρόθεσις) der Kalvarienberg; das Altartuch ist die Brust Marias, das Corporale die Sindon, in welcher der Herr begraben war. Auch die priesterlichen und bischöflichen Kleidungsstücke haben ihre symbolische Bedeutung. Der Bischof ist Christus; der den Bischof begleitende Priester ist am Beginne der Liturgie Johannes Baptista; trägt er das Evangelium, so symbolisiert er den kreuztragenden Christus; der Diakon aber stellt, wenn er das Evangelium trägt, den Simon von Cyrene dar. Zerteilt der Priester an dem Vorlegetisch das Brot, um

---

[1] Commentarius liturgicus; *M.* P. G. LXXXVII, pars 3, 3981—4004. Der Kommentar ist unvollständig.

den zu konsekrierenden Teil auszuscheiden, so symbolisiert er den Engel, welcher der heiligen Jungfrau das Ave zurief. Der Zugang des Bischofs zum Altar bezeichnet die Manifestation Christi am Jordan; seine Rückkehr zum Throne nach dem Trisagion bedeutet die Verklärung des Herrn[1]. So werden die liturgischen Personen und Handlungen mit Personen und Vorgängen aus der Lebensgeschichte des Herrn, besonders aus der Leidensgeschichte, in Verbindung gebracht; denn die heilige Liturgie ist dem Patriarchen die unblutige Darstellung des Kreuzesopfers[2]. Das galt im christlichen Altertum als eine unbestreitbare Wahrheit, die auf dem Worte des Herrn: ‚Das tut zu meinem Gedächtnis', beruhte. Aus dieser schrift- und traditionsgemäfsen Anschauung hat sich die rememorative Deutung der Meſszeremonien entwickelt, die zuerst von Sophronius im einzelnen durchgeführt wurde[3].

Einen ganz anderen Charakter zeigt die Methode, welche der hl. Maximus Confessor bei der Erklärung der Messe befolgt[4]. Während Sophronius in den Handlungen der Messe Tatsachen aus dem Leben und Leiden Christi versinnbildet findet, deutet der Confessor, den Areopagiten erklärend und erweiternd, die Zeremonien und Gebete der Messe im mystischen Sinne, als Bilder geistiger Zustände im Wandel nach dem Himmel und in der Vollendung. Die Kirche ist ihm ein Bild Gottes und ein Bild des Menschen; das Heiligtum ist die Seele, das Schiff ist der Leib. Wenn der Bischof die Kirche betritt, um das heilige Opfer darzubringen, so stellt er die erste Ankunft Christi auf Erden dar, und das Volk, welches ihn begleitet, bezeichnet die Be-

---

[1] Siehe n. 2. 5. 6. 11—13. 20. 21. Vgl. auch *Renz* I, 499.

[2] n. 8, p. 3988: Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καθ' ἑκάστην καταθυόμενος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ὡς ἐν Κρανίου τόπῳ σταυρωθείς, οὕτως καὶ ἐν ἁγίᾳ προθέσει παρὰ τοῦ ἱερέως· μετὰ λόγχης δέ, ἵνα μὴ ἐπιλανθανόμεθα τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ πάθει τοῦ σταυροῦ μετὰ λόγχης νυγείσης ἀχράντου πλευρᾶς, ὁπηνὶ καὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀνάπλασιν τοῦ παντός, ἅπερ προσφέρει ὁ ἱερεὺς θυσίαν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.

[3] Der Commentarius liturgicus wurde sklavisch benutzt in einer Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία betitelten Meſserklärung, die einem Patriarchen *Germanus* von Konstantinopel zugeschrieben wird. Dieser Patriarch ist wohl der zweite seines Namens und lebte um 1240. Die Schrift steht *M.* P. G. XCVIII, 383—454.

[4] Maximus Confessor starb 662. In der Μυσταγωγία (*M.* P. G. XCI, 657 ff.) gibt Maximus die Auslegung wieder, die er von einem greisen Theologen gehört haben will. Er erklärt auch, daſs er den Dionysius Areopagita in populärer Darstellung ergänzen wolle (p. 658. 662). In cap. 24, p. 702 faſst er die Auslegung kurz zusammen.

kehrung der Heiden oder der Sünder. Die Lektionen bedeuten die göttlichen Ratschläge, die Gesänge die Freude an himmlischen Dingen, der Friedensgruß das göttliche Lob, welches die Engel singen, die Hinausweisung der Katechumenen das göttliche Gericht, der Beginn der Opferhandlung die Offenbarung der Geheimnisse des Himmels. Er ermahnt die Gläubigen zu eifrigem Besuche der Messe, weil die Engel ihr beiwohnen und die Anwesenden aufzeichnen und für sie beten, und weil während der Messe die Gläubigen die Gnade des Heiligen Geistes empfangen, die sie göttlicher Güter teilhaftig macht[1]. Der Heilige gibt dann kurze Anweisungen, was die Gläubigen bei den verschiedenen Teilen der Messe betrachten sollen, um den Segen der heiligen Handlung zu gewinnen. Diese Belehrungen sehen von den Tatsachen des Evangeliums völlig ab und bewegen sich nur auf moralischem und mystischem Gebiete.

[1] Cap. 24 a. a. O.

Zweiter Abschnitt.

Von Isidor von Sevilla bis Amalar von Metz.

Im Occidente machte sich das Bedürfnis nach Erklärungen der liturgischen Handlungen sofort geltend, als die lateinische Kirchensprache vom Volke nicht mehr verstanden wurde. Das trat mit der Völkerwanderung und mit der Bekehrung der germanischen Stämme zum Christentume ein[1]. Unter diesen neuen, durch gewaltige Umwälzungen entstandenen Verhältnissen mufste zunächst dafür gesorgt werden, dafs der Klerus Hilfsmittel zur eigenen Belehrung erhielt. Diese lieferte der Erzbischof Isidor von Sevilla († 636) in seinen encyklopädischen Werken. Hier kommen vor allem seine zwei Bücher ‚De officiis ecclesiasticis' in Betracht. Sie geben eine übersichtliche Belehrung über die kirchlichen Gebräuche und über die dem kirchlichen Dienste geweihten Personen und Sachen. Die Messe wird an zwei Stellen behandelt. An der einen[2] beschreibt Isidor kurz den Gang der Messe und kennzeichnet den Inhalt der sieben Gebete derselben. Das erste enthält die ‚admonitio erga populum', das zweite die ‚invocatio ad deum'; das dritte Gebet wird ‚pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus' verrichtet; das vierte erfolgt bei dem vor dem Offertorium stattfindenden ‚osculum pacis'; das fünfte hiefs ‚illatio' und endete mit dem Sanctus; das sechste wurde bei der Konsekration verrichtet, welche von Isidor mit den Worten ‚conformatio sacramenti, ut oblatio sanctificata per spiritum sanctum Christi corpori et sanguini conformetur', bezeichnet wird; das siebente Gebet endlich ist das Pater noster. Diese sieben Gebete sind, wie er am Schlusse bemerkt,

---

[1] Vgl. *Krieg* S. 29ff.

[2] De offic. eccl. 1, 15; *M.* LXXXIII, 752. Isidor erklärt natürlich den in Spanien gebräuchlichen Mefsritus.

von der ‚evangelica apostolicaque doctrina' angeordnet, und ihre Siebenzahl deutet auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes.

An der anderen Stelle behandelt Isidor die Messe als ‚sacrificium', erwähnt ihre Einsetzung, weist nach, daſs Brot und Wein der Leib und das Blut des Herrn seien, und zeigt nach Augustinus, daſs das heilige Opfer auch für die Verstorbenen dargebracht werden solle[1]. Im sechsten Buche der ‚Etymologien'[2] endlich erläutert er in kurzen Definitionen die technischen Ausdrücke in der Liturgie: sacrificium, oblatio, immolatio, antiphona u. s. w. Diese Definitionen wurden und blieben Gemeingut der Meſsausleger während des ganzen Mittelalters.

Andere längere Ausführungen über die Messe finden sich bei Isidor nicht. Seine Erläuterungen fanden aber mit seinen Büchern im ganzen Occidente Eingang. Sie genügten allerdings bei weitem nicht, um das Verständnis der Zeremonien der Messe zu erschlieſsen, boten aber immerhin die Grundlage zu ausführlicheren Erklärungen.

In der für die Geschichte der gallikanischen Liturgie bedeutsamen, dem Bischof Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen Meſserklärung[3] findet sich keine Stelle, welche auf eine Bekanntschaft mit den Schriften Isidors schlieſsen lassen könnte. Wenn daher auch der genannte Bischof nicht mit Sicherheit als Verfasser des Schriftchens nachgewiesen werden kann, so darf man die Entstehung des letzteren doch in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts setzen. Die Meſserklärung verfolgt erläuternd den Gang der Messe und bietet sonach eine zusammenhängende Darstellung der wichtigsten Handlungen in derselben nach dem damals im Frankenreiche noch herrschenden sogen. gallikanischen Ritus. Der Verfasser erklärt nach der allegorischen Methode. Der Priester vertritt die Person Christi[4], das Altartuch ist der ungenähte Rock des Herrn, das Corporale die Sindon im Grabe. Die Antiphon am Beginn der Messe versinnbildet die Patriarchen, die mit ge-

[1] Lib. I, 18, p. 754. [2] c. 19; *M.* LXXXII, 252—260.

[3] *M.* LXXII, 89—98. Das Schriftchen besteht aus zwei Briefen. Im ersten wird die Meſsliturgie erklärt, im zweiten werden ‚diversa ecclesiae carismata' erläutert, so Antiphonen, Responsorien, Symbolum, heilige Gewänder, Taufritus.

[4] Die Erklärung beginnt (a. a. O. p. 89): ‚Prima igitur ac summa omnium carismatum missa canetur in commemoratione mortis Domini, quia mors Christi facta est vita mundi, ut offerendo proficeret in salute[m] viventium et requiem defunctorum.'

heimnisvoller Stimme die Ankunft des Herrn verkünden; der Hymnus stellt den Gesang der Kinder bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem dar, das Aius (ἅγιος) vor dem Evangelium das ‚Tollite portas‘ der Engel bei der Ankunft Christi vor den Pforten der Hölle, das Aius nach dem Evangelium den Lobgesang der Heiligen und der Ältesten bei der Rückkehr des Herrn aus der Unterwelt. Diesen und anderen ähnlichen Deutungen werden moralische Ermahnungen eingefügt. Ein Vergleich dieser Meſserklärung mit dem ‚Commentarius liturgicus‘ des Patriarchen Sophronius zeigt nicht wenige Ähnlichkeiten in der Auffassung liturgischer Gebräuche. Irgend ein äuſserer Zusammenhang zwischen beiden Schriften ist nicht nachweisbar und kaum zu vermuten. Die Ähnlichkeiten bekunden aber die interessante Tatsache, daſs die Literatur über die Messe im Oriente wie im Occidente fast zur selben Zeit dasselbe Entwicklungsstadium erreicht hat. Denn in beiden Schriften wird der Übergang von der historischen und dogmatisch-moralischen Erklärung zur allegorischen Deutung vollzogen.

Mit der unter Karl dem Groſsen begonnenen liturgischen Reform[1] ging die Förderung des geistlichen Unterrichtswesens Hand in Hand. Die bessere Ausbildung des Klerus war dem groſsen Kaiser eine Herzenssache, wie zahlreiche Synodalbeschlüsse und Kapitularien bekunden. Insbesondere lag ihm viel daran, daſs der Klerus in das Verständnis der liturgischen Handlungen eingeführt werde. Denn nur dann war auch eine fruchtbare Unterweisung des Volkes möglich. Darum lieſs sich der Kaiser von einer Anzahl von Bischöfen Abhandlungen über den Taufritus und über das Symbolum ausarbeiten. Als ebenso notwendig für den Klerus wurde das Verständnis der Gebete und der Zeremonien in der Messe gefordert[2].

Wie eifrig man bestrebt war, den gleichmäſsig dringlichen Wünschen des Kaisers und der Bischöfe nachzukommen, bezeugen die zahlreichen liturgischen Abhandlungen, welche das 9. Jahrhundert uns überliefert hat. Dieselben behandeln den Taufritus, das Symbolum, die Messe und das Chorgebet. Wie für die profanen Wissenschaften, die Grammatik, Rhetorik u. s. w.[3], bediente man sich auch für

---

[1] Siehe oben S. 131. [2] Vgl. *Krieg* S. 18; *Thalhofer-Ebner* I, 1, S. 70f.
[3] Vgl. *Alkuins* Schrift De septem artibus bei *M.* CI, 849.

die Einführung in die Theologie und besonders in den kirchlichen Kultus der Frageform. Unter den opera dubia Alkuins befindet sich eine ‚Disputatio puerorum', welche zweifellos den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts angehört[1]. Darin wird auch in der Form von Fragen und Antworten über die Messe gehandelt. Die Wort- und Sacherklärungen sind den Büchern ‚De officiis ecclesiasticis' und den ‚Etymologien' Isidors entnommen; sie geben in Katechismusform die oben bezeichneten Stellen der Bücher Isidors wieder.

Diese Katechismusform entsprach dem damaligen Bedürfnisse und Geschmacke und wurde zu unterrichtenden und unterhaltenden Frage- und Antwortspielen, zu den ‚Ioca monachorum'[2] benutzt. Die gleiche Bezeichnung ‚ioca' erhielten aber auch die Fragen und Antworten, welche für die Prüfung der Geistlichen durch den Bischof bestimmt waren. Neben den ‚Ioca monachorum' gab es auch ‚Ioca episcopi ad sacerdotes'.

Ein Schriftchen mit dem letzteren Titel enthält eine St. Galler Handschrift des 9. Jahrhunderts[3]. Es besteht aus sieben Fragen,

---

[1] *M.* CI, 1099—1144. Vgl. die Prolegomena p. 1097. Das in der ‚Disputatio' enthaltene Symbolum steht mit einigen Erweiterungen und Abweichungen in derselben Katechismusform im CSG. 40, p. 322 sq. aus dem 9. Jahrhundert.

[2] Diese Unterrichtsform, welche die Kenntnisse prüfen, den Verstand schärfen und zugleich unterhalten sollte, war schon, wie *Wölfflin-Troll* nachweist, im 7. Jahrhundert gebräuchlich (Monatsberichte der Kgl. Preuſs. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1872, S. 115). Derselbe gab auch in korrektem Texte die bereits von *Bethmann* (Serapeum, Leipzig 1845, Bd. VI, 28) ungenau publizierten ‚Ioca monachorum' der Schlettstadter Handschrift 1093 heraus (a. a. O. S. 106—115). Es sind im ganzen 86 Fragen und Antworten, welche meist die heilige Geschichte betreffen; auch Rätselfragen sind darunter: ‚Quid primum ex deo processit? Fiat lux. Quis est mortuus et non est natus? Adam.' Ein anderes Fragebüchlein aus dem 9. Jahrhundert veröffentlichte aus einer Tegernseeer Handschrift (Clm. 19417) *Wilmanns* (Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum XV [1870], 166—180). Darin stehen u. a. folgende Fragen: ‚Quot filios habuit ipse Adam? 30 filios et 30 filias excepto Cain et Abel. Quis dedit quod non habebat et non recepit quod dederat? Sanctus Iohannes baptismum et Eva lac.'

[3] CSG. 40, p. 304. Die Handschrift ist ein Sammelband (vgl. *Scherrer* S. 18). Von p. 304—348 enthält sie nur Stücke, welche für die Unterweisung des Klerus dienten. An die ‚Ioca episcopi ad sacerdotes' schlieſst sich unter der Überschrift ‚Incipit racio' eine kurze Abhandlung über die Messe an: ‚Missa greca lingua dicitur. quod latinum interpretatur interpellacio pro plebe id est intercessio pro populo. Missa primum a s. Petro et a sanctis apostolis est instituta. iubente Domino sicut ipse dixit. Haec quociescunque feceritis (305) in mei memoriam facietis. Prima earundem [orationum] admonicio est . . .' Das Folgende ist ein Auszug aus Isidors De offic.

von welchen die ersten fünf die Messe, die letzten beiden die Taufe betreffen. In den Antworten wird in schulgemäfser Weise das Wesentlichste mitgeteilt, was zu wissen nötig war, um die Taufe spenden und Messe lesen zu können[1]. Die Antwort auf die Frage

eccl. I, 15 (*M.* LXXXIII, 752. 753). Dann folgt die ‚Exposicio super missam' (305—322), welche mit den Worten ‚Dominus vobiscum. Salutat sacerdos' beginnt. Dieselbe wird unten besprochen werden. P. 322 beginnt eine ‚exposicio symboli' (322—325), auf welche in Fragen und Antworten eine Erklärung des Pater noster (325—326) und des Symbolums (‚Interrogacio caticumeni' 326—342) folgt. Die Reihe schliefsen (342—348) ‚De baptismi sacramento diverse narraciones sanctorum et testimonia quae euangelium prodit'. Es ist dies der von *Wigand* (Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe, Leipzig 1899, S. 27—37) herausgegebene Traktat Odilberts über die Taufe. Die St. Galler Abschrift läfst einige Sätze aus, enthält aber auch Zusätze, welche die Wigandsche Ausgabe nicht hat.

[1] Die ‚Ioca episcopi ad sacerdotes', die unseres Wissens noch nicht gedruckt sind, folgen hier in der fehlerhaften Diktion der Handschrift:

‚I. Interrogatio: Dic mihi pro quid es presbiter ordinatus.
Responsio: Ad adnunciandum uerbum diuinum et ad tradendum baptismum uel lauacrum paenitenciae et hostiam offerre deo omnipotenti pro salute uiuorum ac requiae defunctorum.

II. Interrogatio: Pro quid cantas missa.
Responsio: Pro commemoracione mortis Domini: quia mors Christi facta est uita mundi. ut offerendo proficeret in salutem. uiuencium et requiem defunctorum atque medella animarum et corporum.

III. Interrogatio: Quomodo cantas missa.
Responsio: Offero panem in corpore Christi ipso dicente. accipite et manducate. hoc est corpus meum. Offero uinum in sanguine Christi sicut ipse dixit. hic est sanguis meus qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

[IV.] Interrogatio: Quomodo autem offers sacrificium.
Responsio: Uinum cum aqua mixtum offero secundum quod in cruce de latere Christi processit sanguis et aqua. Panem uero sicut ipse dixit. Ego sum panis uiuus qui de celo descendi.

[V.] Interrogatio: Quid per sanguinem et aquam.
Responsio: Per sanguinem uero redempcio nostra. Per aquam baptismum intelligitur. Per panem corpus Christi figuratur.

[VI.] Interrogatio: Propter quid baptizas.
Responsio: Pro omnia peccata que admittuntur. et que de Adam originali peccato contraximus.

[VII.] Interrogatio: Quomodo baptizas.
Responsio: Baptizo in nomine sanctae trinitatis id est patris et filii et spiritus sancti. Trinam facio mersionem et unguam eum. oleo et crisma. Trado ei corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi propter hoc quod dixit. Nisi manducaueritis carnem filii hominis et biberitis [eius sanguinem] non habetis partem mecum.'

nach dem Zwecke der Messe ist der Eingang der bereits besprochenen Erklärung der gallikanischen Messe[1].

In den Kreis der auf die Anregung des Kaisers Karl des Groſsen entstandenen liturgischen Schriften gehört auch eine Meſserklärung, welche ihre Bestimmung als Unterrichtsmittel deutlich verrät[2]. Sie beginnt mit der Erklärung des ‚Dominus vobiscum' in der Präfation und sucht durch kurze Wort- und Sacherklärungen in das Verständnis der Gebete der Messe einzuführen. Von einer Deutung der Zeremonien und von der Symbolik der heiligen Handlung sieht sie völlig ab. Die sehr zahlreichen Worterklärungen sind meist aus Isidor entnommen. Man erkennt aus denselben, daſs der Verfasser der Schrift für Geistliche schreibt, die einer einfachen Unterweisung bedurften. Er erinnert auch selbst in der Erklärung an die Notwendigkeit des Verständnisses der Gebete der Messe seitens der Priester, für welche es unziemlich und töricht sei, unverstandene Gebete zu sprechen[3].

In den meisten Handschriften trägt diese Meſserklärung keinen Namen. Eine Merseburger Handschrift[4] eignet sie dem Rabanus Maurus zu, verleitet vielleicht durch den Umstand, daſs sie vollständig in dessen Buche ‚De sacris ordinibus' steht. Dorthin ist sie ohne Zweifel

---

[1] Siehe oben S. 340, Note 4.

[2] Sie ist fehlerhaft abgedruckt unter den opera suppos. Isidors von Sevilla *M.* LXXXIII, 1145—1154; besser bei *Gerbert,* Monum. II, 276—282 aus der dem 11. Jahrhundert angehörigen Einsiedelner Handschrift 110, Bl. 93—114 (vgl. *Meier* p. 90). Aus *Gerbert* hat sie *M.* nochmals CXXXVIII, 1163—1173 abgedruckt und zum drittenmal mit den Schriften des Bischofs *Johannes* von Avranches, späteren Erzbischofs von Rouen, in t. CXLVII, 191—200. Es fehlt hier nur der Schluſs von ‚Nam et agnus' an. Sie bildet auch den gröſseren Teil des c. 19 ‚De ordine missae' in *Rabanus'* ‚Liber de sacris ordinibus' (*M.* CXII, 1179—1192). In jüngster Zeit ist sie als angebliches Ineditum von *Cuissard* (Théodulfe, évêque d'Orléans p. 332—343) aus der Handschrift 94 von Orleans (ehemals Fleury) wiederum herausgegeben worden. In guter Abschrift steht sie im CSG. 40, p. 305—322. Sie beginnt: ‚Dominus vobiscum. Salutat sacerdos populum, et orat, ut Dominus sit cum illo. Et cum spiritu tuo. Responsio populi atque oratio, ut sicut sacerdos oravit, quod Dominus esset cum populo, ita et populus orat, quod Dominus sit cum spiritu sacerdotis,' und schlieſst: ‚Ille nuntiat populo, quod finitae sunt preces ... Et omnes respondeant: Deo gratias.'

[3] Zu ‚Unde et memores' wird bemerkt: ‚Ideo sacerdotes fideliter memores esse debent, quia ipsi missam celebrant et sacrificium offerunt Christi exemplo instructi. Et scire debent, qui celebrant, quia stulta postulatio est, si nescit, quod postulat.' *Gerbert,* Monum. II, 280.

[4] Hs. 58; vgl. Denkmäler II[3], 321.

von Rabanus als fremdes Eigentum aufgenommen worden[1]. In neuerer Zeit hat sie Cuissard für den eifrigen und schriftstellerisch bedeutenden Bischof Theodulf von Orleans in Anspruch genommen[2], ohne es indessen auch nur wahrscheinlich zu machen, daſs sie von dem Bischofe verfaſst sei[3]. Denn seine Annahme stützt sich lediglich auf eine Notiz bei Baluze, nach welcher Theodulf die Messe erklärt und deren Mysterien kurz erläutert haben soll[4], und auf die Vermutung der ‚Histoire littéraire de la France'[5], daſs die in einer aus Fleury stammenden Handschrift enthaltene Meſserklärung eben jene bei Baluze verzeichnete Schrift Theodulfs sei. Daraufhin wird man aber die Schrift dem Bischof von Orleans nicht zuschreiben dürfen, und das um so weniger, als sie groſse, des Bischofs nicht würdige Schwächen zeigt. Im übrigen deckt sich die Notiz bei Baluze auch nicht einmal mit dem Inhalt des Schriftchens, welches nicht die Handlungen (ea, quae geruntur), sondern die Gebete der Messe erklärt.

Die sachlichen Erläuterungen sind nicht immer einwandfrei und oft allzu flüchtig hingeworfen; an einigen Stellen werden Gebete ganz unzutreffend erklärt. Wenn der Verfasser den Schluſs des Gebetes nach der Konsekration ‚Unde et memores' in dem Satze zusammenfaſst: ‚Tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis fiat'[6], so ist das ein schlimmer Verstoſs; denn Brot und Wein sind bereits der Leib und das Blut des Herrn. Das darf man doch dem Bischof Theodulf nicht zutrauen, ebensowenig wie anzunehmen ist, daſs der klassisch gut gebildete Bischof nicht recht Bescheid über die griechische oder lateinische Herkunft der Engelnamen gewuſst habe[7].

Solche und andere Mängel veranlaſsten einen Geistlichen, sich an einen theologisch gebildeten Freund zu wenden, um dessen Ansichten über diese Meſserklärung zu hören. Die Bitte wurde auch

---

[1] Siehe unten Abschnitt 4. [2] A. a. O. p. 73.

[3] *Thalhofer-Ebner* irren (I, 1, S. 72), wenn sie von einer Feststellung des Verfassers durch Cuissard sprechen.

[4] *Baluze*, Miscellaneorum libri VII (Paris. 1678) t. I, p. 492: ‚Explanationem edidit symboli Athanasiani . . . sacramentum quoque missae seu eorum quae in ea geruntur, quid mysterii contineant, succincto narrandi genere luculenter digessit.'

[5] IV, 473.

[6] *Gerbert*, Monum. II, 280. [7] Ebd. p. 277.

erfüllt, und die Kritik liegt in einem Schriftchen vor, welches Gerbert aus einer Züricher Handschrift des 10. Jahrhunderts veröffentlichte, ohne auch nur zu ahnen, daſs es eine Kritik der von ihm im Drucke unmittelbar daran angeschlossenen Meſserklärung sei[1]. Leider fehlt der Anfang, aus welchem man wahrscheinlich Nachrichten über den Verfasser, über die Zwecke der Schrift und über den Freund, dem sie gewidmet ist, hätte erfahren können. Der Inhalt bietet keinen Anhalt zu Vermutungen über den Verfasser. Dieser zeigt sich aber als ein belesener, im Stil gewandter, theologisch gebildeter Mann, der seine Aufgabe als Kritiker ernst und zuweilen allzu pedantisch auffaſste. Den Adressaten redet er mit ‚fraternitas' an; derselbe scheint ihm also gleichgestellt gewesen zu sein. Die Lebhaftigkeit und einige kleine Bosheiten und Übertreibungen lassen vermuten, daſs die Kritik noch zu Lebzeiten des Verfassers der Meſserklärung ‚Dominus vobiscum' geschrieben ist. Man wird die erstere nicht nach der Synode von Kierzy (838) ansetzen dürfen. Denn es wäre völlig unverständlich, wenn der geistig begabte und für Kontroversen geeignete Kritiker keine Notiz von dem mit groſser Erbitterung geführten liturgischen Streite zwischen Amalar von Metz und Florus von Lyon genommen hätte.

Der Kritiker will in seiner Arbeit keine vollständige Meſserklärung geben, sondern nur die ihm anstöſsig erscheinenden Stellen korrigieren und das Mangelhafte und Unvollständige ergänzen. Er teilt darum eine Reihe von Sätzen mit und knüpft daran seine kritischen Bemerkungen und seine Zusätze. Das Schriftchen bietet darum ein beachtenswertes Beispiel für die damalige theologische Polemik.

Der vorhandene Text beginnt mit einer längeren Ausführung über die Engelchöre, die in der Präfation genannt werden. Darin erscheint ihm der Anonymus, welcher auf die Erklärungen Gregors des Groſsen[2] verweist, ungenügend. Er bemängelt auch, daſs der Name ‚throni' anscheinend als lateinischer betrachtet wird, wie denn der Kritiker sich überhaupt auf seine griechischen Sprachkenntnisse

---

[1] Monum. II, 269—276. *Gerbert* entnahm das Stück aus dem CTur. 102, Bl. 60—68. Auf Blatt 59' beginnt die eben besprochene Meſserklärung ‚Dominus vobiscum', von welcher aber nur fünf Zeilen in der Handschrift vorliegen, da eine ganze Lage aus der leider sehr verstümmelten Handschrift (s. unten) herausgerissen ist. Die Kritik beginnt auf Bl. 60 mit den Worten: ‚Et mediatorem uenisse ad conuallem lacrimarum.'

[2] Homil. 24 in evangel.; *M.* LXXVI, 1247sqq.

viel zu gute tut[1]. Statt der Namenserklärung hätte er lieber eine Untersuchung darüber gelesen, weshalb in der Präfation nur fünf Engelchöre angeführt und warum von dem Anonymus, wie er boshaft hinzufügt, die ‚coeli' als sereni oder nebulosi bezeichnet seien[2]. Der Kritiker selbst meint nämlich, daſs die ‚coeli' in den Worten der Präfation ‚coeli coelorumque virtutes' die throni seien, und sucht weitläufig nachzuweisen, daſs in den in der Präfation genannten Engelchören alle Engelchöre inbegriffen seien; denn es zieme sich, daſs bei der hochheiligen Handlung alle Engel dem Geiste der Gläubigen vorgeführt würden[3]. Wiederholt korrigiert er mit Recht die unrichtigen Auslegungen des Anonymus. Der letztere scheint das ‚diesque nostros in tua pace disponos' u. s. w. als Gebet des Volkes aufzufassen, während der Kritiker mit Recht diese Worte als zum priesterlichen Gebete gehörig bezeichnet[4]. Mit gleichem Rechte tadelt er die Interpretation der Worte ‚quam [ecclesiam] pacificare, custodire, adunare, regere digneris toto orbe terrarum' durch den Satz: ‚ut supra dictam congregationem tuam per totum orbem terrarum pacificatam et adunatam custodire digneris'; denn es stehe der Infinitiv da und nicht das Participium praeteriti; diese Verwechslung sei so schlimm, fügt er übertreibend hinzu, ‚wie wenn man den Mond der Sonne voranstellt'[5]. Die oben mitgeteilte paränetische Wendung bei der Erklärung des ‚Unde et memores' verleitet den Kritiker zu der Versicherung, daſs er die geraden Wege nicht verlassen wolle, um gefährliche und gewundene zu wandeln[6]. Eine abweichende Deutung gibt er mit der Bemerkung, daſs er für jede Berichtigung zugänglich sei, der Stelle: ‚Per quem haec omnia, Domine, bona creas ...'[7].

---

[1] p. 271: ‚Item scribit: graece dicitur Pater et latine genitor; nos vero et graece et latine Pater dicimus. Latini scribunt Pater noster et Graeci Patyrimon.'

[2] p. 269: ‚Mihi vero valde optabile esset, diceret, cur quinque ordines, vel si vult, diceret, quoniam coelos serenos et nebulosos appellat.' Der Anonymus hatte geschrieben (Monum. II, 277): ‚Ipsi coeli iussioni divinae obediunt, quia se ostendere serenos vel nebulosos non habent potestatem.' Er faſste also ‚coeli' als Himmel nach der natürlichen Anschauung auf, während der Kritiker unter ‚coeli' die throni versteht.

[3] Nicht ohne Selbstgefühl schreibt er (p. 271): ‚Haec ... de sancto Gregorio, qui ex eorum nomine pulchre officia singulorum elicuit, cogitante me et amore amplectente, quod in consecratione tanti mysterii omnis ordo angelorum et omnis decor coelestis, quantum datum est attingi, a fidelibus singulisque mentibus merito ad memoriam revocentur.'

[4] p. 279 und 274. [5] p. 278 und 273. [6] p. 274. [7] Ebd.

Auf irriger Fährte ist er aber, wenn er den Anonymus, welcher das ‚Praeceptis salutaribus moniti' mit ‚Christi praeceptis, quae salute sunt plena, quia ipse est salus aeterna' zutreffend erklärt, höhnisch fragt, wo denn in der Messe eine solche Vorschrift stehe[1]. Man erkennt daraus den übelwollenden Wortklauber. Nach langem Wortschwall meint er, die Worte ‚praeceptis' und ‚divina institutione' im Eingang zum Pater noster beziehen sich auf nichts anderes als auf den Eingang zur Konsekration: ‚Qui pridie quam pateretur' etc.!

Wie der Kritiker bei Bemängelungen zuweilen zu weit geht, so greift er auch in seinen eigenen, vermeintlich besseren Erklärungen fehl. Dabei verrät er die Neigung, die gewundenen Wege, die er dem Anonymus zum Vorwurfe macht, selbst zu wandeln. So bei den Erklärungen der Ausdrücke ‚dona', ‚munera', ‚osianna', bei welchen er seine neue Deutung als die richtigere nachdrücklich empfiehlt[2]. Das einzige Lob, welches der Kritiker spendet, besteht in der Anerkennung, daſs der Verfasser das Pater noster und den Embolismus ‚catholice et utiliter' erklärt habe[3]; da aber der Zusammenhang des ‚Libera nos' mit dem Pater noster nicht genügend hervorgehoben worden sei, so ergänzt er den Mangel und schlieſst mit Hinweis auf die Lobgesänge im Himmel und mit dem Preise des Lammes Gottes.

Aus der gleichen Zeit scheint die Meſserklärung zu stammen, welche Gerbert nach der oben[4] genannten Einsiedelner Handschrift[5]

---

[1] p. 275: ‚O quam dulcis sententia et quam optabilis ammonitio, si diceret, quo in loco missae haec salutaria praecepta continerentur; sed quia iste tacuit, nos pro bona voluntate interrogemus magistros, si forte in locis, quibus dixerimus, ordo iste maneat? id est primo, si teneatur in epistola' etc. Es war aber gar nicht behauptet worden, daſs die ‚praecepta' in der ‚missa' stehen.

[2] p. 272. 273. ‚Nos vero non ita satis intelligentes ponamus pro modulo nostro, quod nobis videtur', leitet er den Passus über ‚dona' und ‚munera' mit ironischer Bescheidenheit ein.

[3] p. 276. [4] Siehe oben S. 344 Note 2.

[5] Monum II, 282—290; auch bei *M.* CXXXVIII, 1175—1186, wo sie ohne jede Kennzeichnung unmittelbar an die Meſserklärung ‚Dominus vobiscum' angeschlossen wird. Auch die Note 267 p. 1173 nimmt einen falschen Platz ein. Die Expositio missae beginnt: ‚Primum in ordine missae antiphona ad introitum canitur. Antiphona enim graece' etc. *Gerbert* teilt p. 282 mit, daſs alemannische Handschriften den Vermerk tragen: ‚Expositio haec a coenobio s. Dionysii (St. Denis) venit.' Wer aber der Verfasser ist, läſst sich daraus nicht vermuten. Dem Abt Fulrad von St. Denis wird nirgends eine Meſserklärung zugeschrieben.

an die Schrift des Anonymus anschliefst. Sie ergänzt einen Mangel der letzteren, indem sie der Kanonerklärung einen kurzen Überblick über die Messe bis zur Präfation vorausschickt. Es kommen dabei die Ausdrücke ‚antiphona', ‚responsorium', ‚introitus', zum Teil nach Isidor, zur Erklärung[1]. Mit dem ‚Dominus vobiscum' der Präfation beginnt dann die Mefserklärung, die ihrer ganzen Anlage nach dem Schriftchen ‚Dominus vobiscum' gleicht und auch hie und da im Wortlaute Anklänge an dasselbe zeigt[2]. Wie das letztere ist sie bestrebt, den Wortlaut der Gebete einfach und gemeinverständlich zu erläutern, ohne sich auf allegorische Deutungen einzulassen. Den Schlufs bildet die Augustinsche Ausführung über obsecrationes, orationes, interpellationes und gratiarum actiones.

Während die bisher behandelten Mefserklärungen sichtlich unterrichtliche Zwecke verfolgten, trägt die von Martène publizierte ‚Expositio missae Romanae'[3] fast ausschliefslich der Erbauung Rechnung. Sie gehört ebenfalls dem karolingischen Zeitalter an und ist am Anfang des 9. Jahrhunderts, vor den Amalarschen Büchern geschrieben. Martène glaubt annehmen zu dürfen, dafs sie vor der Verdrängung der gallikanischen Liturgie durch die römische verfafst und darum ausdrücklich im Gegensatz zu der ersteren als ‚Expositio missae Romanae' bezeichnet worden sei. Allein der Ausdruck ‚missa Romana' wurde auch ohne jede gegensätzliche Bezugnahme von der Messe des Sacramentarium Gregorianum gebraucht. Deutlicher erinnert die Bezeichnung der Präfation mit ‚contestatio'[4] an die gallikanische Liturgie, an welche sich Reminiszenzen noch lange erhielten. Dagegen berechtigt die Bemerkung: ‚Missa autem propria tempore sacrificii est, quando catecumini foras mittuntur'[5], nicht zu dem Schlusse, dafs

---

[1] Vgl. De offic. eccl. I, 7. 9; *M.* LXXXIII, 743. 744.

[2] p. 283. 285. 287. 288.

[3] De antiquis eccles. ritibus l. I, c. 4, artic. 9; I, 159—166.

[4] Ebd. p. 161: ‚Post haec sacerdos iam de populi devotione securus, responsionem eius verissima attestatione confirmans (Vere dignum etc.), unde et sequens oratio, nisi fallor, contestatio (so statt des contestata des Druckes zu lesen) in commune vocatur, mentem suam . . . erigit sursum. . .' Man brauchte also den Namen ‚contestatio' auch von der praefatio der römischen Messe; sachlich bedeuten beide Ausdrücke dasselbe; es ist darum nicht befremdlich, dafs sich die erstere Bezeichnung noch längere Zeit erhielt. [5] Ebd. p. 166.

damals noch die Sitte der Entlassung der Katechumenen in alter Weise bestanden habe. Denn diese Notiz ist lediglich eine aus Isidor genommene Erklärung, die in derselben Form auch bei Amalar von Metz und Rabanus Maurus steht[1]. Andere brauchen hierbei das Imperfektum ‚mittebantur'[2]. Darauf ist also kein Gewicht zu legen.

Die Schrift beginnt mit folgendem Vergleich: Wie im Kriege die Kämpfer[3] durch Hörnerklang ermutigt werden, so seien von den heiligen Vätern für den Beginn der Messe in den Antiphonen bei dem Introitus Loblieder angeordnet worden, dann das ‚Gloria in excelsis' und die prophetischen und apostolischen Mahnungen. Der Verfasser ergeht sich nun in Ausführungen über die Notwendigkeit des Gebetes und beginnt, ohne den Verlauf der heiligen Handlung zu erläutern, sofort mit der Erklärung des ‚Dominus vobiscum' der Präfation, die eine weitläufige Auslegung erfährt. Den ganzen Kanon umschreibt er in einigen Zeilen, welchen er die Stelle aus Gregors Dialogen über die Geheimnisse des Altares hinzufügt. Dann wendet er sich zu einer erbaulichen Auslegung des Vaterunsers, des ‚Libera nos', des ‚Pax Domini' und ‚Agnus Dei'. Den Schlufs bildet die oben erwähnte Erklärung des Wortes missa. Für die Geschichte der Liturgie bietet die Schrift fast nichts, wie sie auch nichts zur Worterklärung der Mefsliturgie beiträgt. Sie hat nur den Zweck der Erbauung, und für diesen liefert der Verfasser immerhin einen reichen Gedankenschatz[4].

---

[1] Etym. VI, 19; *M.* CLXXXII, 252. Vgl. *Amalarius,* De eccl. offic. III, 36; *M.* CV, 1156. *Rabanus Maurus,* De clericorum institutione I, 32; *M.* CVII, 321 und die eben besprochene Schrift bei *M.* CXXXVIII, 1186.

[2] So *Florus* c. 92 bei *M.* CXIX, 72 und *Remigius* bei *M.* CI, 1271.

[3] Der Vergleich wird auf den Anfang der Messe beschränkt; spätere Erklärer fassen die ganze Messe als einen Kampf des Priesters mit dem Teufel auf.

[4] Von Interesse ist die Bemerkung zu ‚et omnium circum adstantium' (p. 286): ‚Sunt nonnulli qui putant, non pro his tunc orari, qui forte aut infirmitatis causa aut aliqua interveniente necessitate sedent, sed adstantium dicit ad praesens consistentium et in fide et spe permanentium. . .'

Dritter Abschnitt.

Die beiden Amalare und der Diakon Florus.

Bis um die Zeit des Kaisers Ludwig des Frommen bewegten sich die Meſserklärungen im Occidente, wie wir gesehen haben, mit der einzigen Ausnahme der Erklärung der gallikanischen Messe in einer einfachen grammatischen und sachlichen, zuweilen auch erbaulichen Erläuterung der Meſsgebete. Man hielt sich an Isidor von Sevilla und benutzte die einschlägigen Ausführungen Augustins, Gregors, Cassiodorius' und anderer. Im allgemeinen geht bei allem frommen Sinne ein nüchterner Zug durch diese Auslegungen. Allegorische Deutungen werden vermieden, die Zeremonien treten vor den Gebeten völlig zurück. Am Beginne des 9. Jahrhunderts ändern sich die Richtung und der Geschmack. An die Stelle der einfachen Wort- und Sacherklärung treten symbolische und allegorische Deutungen; jede Handlung erhält eine rememorative Auslegung, jede Zeremonie stellt Tatsachen aus der Vergangenheit dar und symbolisiert Hoffnungen für die Zukunft; in allem, was in der Messe vorgeht, erblickt man geheimnisvolle Beziehungen zum Leben und Leiden Jesu. Der Mann, an dessen Schriften sich diese Wendung knüpft, war Symphosius Amalarius von Metz[1].

---

[1] Über Amalars Leben und Schriften vgl. das treffliche Buch *Mönchemeiers*, die Abhandlung von *Sahre*, Der Liturgiker Amalarius (Dresden 1893. Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz) und *Marx* S. 12 bis 21. Auf den Streit über die Identität der beiden Amalare, des Erzbischofs Amalarius Fortunatus von Trier und des Amalarius von Metz, genauer einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nach unserer Überzeugung ist die neuerdings von *Morin* wieder aufgestellte und mit einem groſsen Aufwande von Gelehrsamkeit verfochtene Ansicht von der Identität beider Amalare (Revue Bénédictine VIII, 433; IX, 337; XVI, 419ss.) — trotz *Dümmlers* Unterstützung (M. G. EE. V, 270) — nicht beweisbar. Ihre Annahme würde sich mit zweifellos feststehenden Daten und Tatsachen nicht

Im St. Martinskloster zu Tours unter Alkuins Führung hatte Amalar die Studien lieben gelernt und die Neigung zu literarischen Arbeiten gewonnen. Vor allem zogen ihn die in der karolingischen Zeit im Vordergrunde stehenden liturgischen Fragen an. Als Priester zu Metz machte er sich um den kirchlichen Chorgesang verdient. Sein Ruf veranlafste die Aachener Synode von 817, ihn mit der Ausarbeitung einer Anweisung für das gemeinsame Leben der Kanoniker und Nonnen zu betrauen. Als Frucht seiner liturgischen Studien gab er seine vier Bücher ‚De ecclesiasticis officiis‘ [1] heraus, welchen später der ‚Liber de ordine antiphonarii‘ [2] folgte.

In den Wirren, welche die Teilung des Reiches durch Kaiser Ludwig hervorgerufen hatte, stand Amalar auf seiten Ludwigs, während ein grofser Teil der Bischöfe, darunter auch der Erzbischof Agobard von Lyon, zu den Gegnern des Kaisers gehörten. Als Agobard darum seinen Sitz verlassen mufste, machte Ludwig den ihm getreuen Amalar 835 zum Verweser des Bistums. Als solcher reformierte er den Chorgesang und die Liturgie von Lyon. Seine Gegner nützten die Mifsstimmung über die vielfach angefeindeten Neuerungen aus und beschuldigten ihn grober Irrtümer. Der Führer derselben war der Diakon Florus, ein wissenschaftlich gebildeter und vielbelesener, dabei aber leidenschaftlicher Mann. Um den immer heftiger werdenden Streit zu beenden, legte der Kaiser auf Bitten des verbannten Erz-

---

vereinbaren lassen. Trotzdem hat jüngst *Marx* in seiner Abhandlung über den Erzbischof Amalarius Fortunatus von Trier die Morinsche These zu stützen gesucht, indem er den in einer Hs. der Trierer Stadtbibliothek enthaltenen, den Namen des Trierschen Amalar tragenden ‚Liber officiorum‘ für den Trierer Erzbischof in Anspruch nimmt und nachzuweisen versucht, dafs dieses Buch und die Bücher Amalars De ecclesiasticis officiis von ein und demselben Verfasser stammen. Unter dieser Voraussetzung müfste allerdings die Identität beider Amalare zugegeben werden. Dafs aber Amalar von Trier den ‚Liber officiorum‘ nicht verfafst haben kann, wird unten aufser jeden Zweifel gestellt werden. Somit erweist sich die Marxsche Beweisführung als verfehlt. — Über den Beinamen ‚Symphosius‘ vgl. *Mönchemeier* S. 16.

[1] *M.* CV, 985—1242. Das Werk ist in der ersten Bearbeitung wohl erst 827 (*Sahre* S. 30) geschrieben, in der zweiten nach seiner zweiten, in das Jahr 832 anzusetzenden Romreise.

[2] *M.* CV, 1243—1316. Die ‚Eclogae de officio missae‘ (ebd. p. 1316—1332) können wir im Gegensatze zu *Mönchemeier* und seinen Vorgängern nicht für eine Schrift Amalars halten. Siehe unten S. 388ff. Andere liturgische Schriften Amalars, darunter die von Florus erwähnte ‚Embolis opusculorum‘, sind verloren gegangen. Vgl. *Mönchemeier* S. 93f. und *Sahre* S. 47.

bischofs Agobard die Streitfragen einer Synode zu Kierzy (838) vor. Hier unterlag Amalar; er war der geschickten Taktik des Lyoner Diakons nicht gewachsen. Seine allegorisierende Methode wurde verworfen. Damit und mit Agobards Rückkehr, die noch in demselben Jahre erfolgte, war Amalars Verbleiben in Lyon unmöglich geworden. Er kehrte nach Metz zurück, wo er hochgeachtet starb. Sein Todesjahr fällt zwischen 850 und 853[1].

Über die Messe handelt Amalar im dritten Buche[2] seines groſsen Werkes, nachdem er schon vorher die symbolische Bedeutung der bischöflichen und priesterlichen Kleidung dargelegt hat[3]. Er leitet die Meſserklärung ein durch Abhandlungen über die Glocken, das Kirchengebäude, den Chor und die Kleidung der Sänger. Nun folgt er dem Gange der Messe, indem er die technischen Ausdrücke erläutert, die Namen und Würden der beteiligten Personen erklärt, die Gebete umschreibt und die einzelnen Handlungen des Opfers als Darstellungen der Ereignisse aus dem Leben und Leiden des Erlösers deutet. Im letzten Kapitel des dritten Buches behandelt er die Messe für die Verstorbenen.

Amalar benutzte für seine Arbeit einen römischen ‚libellus'. Es war der heutige Ordo Romanus II[4] in fränkischer Gestaltung. Derselbe war im Gebrauch der Metzer Kirche. In Rom kannte man ihn in dieser Fassung nicht. Denn inzwischen waren dort allerlei Veränderungen in der Liturgie eingetreten, so daſs das Metzer Büchlein und die römischen Gewohnheiten in vielen Punkten verschieden waren. Der römische Ordo mochte auch in Metz Abänderungen erfahren haben. Amalar legte ihn aber seiner Arbeit zu Grunde und liefert somit ein Bild von dem Gange der fränkischen Messe, wie er sich nach der Rezeption des römischen Sakramentars und unter dem Fortbestande alter Gewohnheiten gestaltet hatte. Schon darum gehört sein Werk zu den bedeutendsten liturgischen Arbeiten des Mittelalters.

Es bildet aber auch literarisch einen Wendepunkt in der Auffassung der Messe und ihrer Zeremonien und Gebete: nicht indem es neue dogmatische Gesichtspunkte aufstellt — denn diese standen durch die Lehre der Väter längst fest —, sondern indem es den Versuch macht,

[1] Siehe darüber *Mönchemeier* S. 30—64.
[2] Lib. III, 5—44. [3] Lib. II, 16—25.
[4] Nach *Mabillons* Ausgabe bei *M.* LXXVIII, 969—983.

die Messe mit allen ihren Teilen und Handlungen in eine innige Verbindung mit dem Leben und Leiden Jesu zu bringen und in ihr die heilige Geschichte dem betrachtenden Auge aufzurollen. Wie kam nun Amalar zu diesem Gedanken? Er sagt selbst[1]: ‚Was bei der Zelebration der Messe geschieht, geschieht im Geheimnis des Leidens des Herrn, wie er selbst befiehlt: „So oft ihr dies tuet, werdet ihr es zu meinem Gedächtnis tun". Wenn also der Priester Brot, Wein und Wasser opfert, so ist es Christi Brot, Wein und Wasser im Sakramente des Fleisches Christi und seines Blutes. Die Sakramente müssen eine gewisse Ähnlichkeit mit den Dingen haben, deren geheimnisvolle Zeichen sie sind. Daher soll der Priester ähnlich Christo sein, wie Brot und Wein ähnlich sind dem Leibe Christi. So ist das Opfer des Priesters am Altare in gewisser Weise das Opfer Christi am Kreuze. Damit der Mensch gleichsam ähnlich dem auferstandenen Christus werde[2], ifst er dessen Fleisch und trinkt er dessen Blut. Christus ist von den Toten auferstanden und stirbt nicht mehr. Die Seele des Menschen, welche durch die Taufe oder die Bufse die [Hoffnung auf die] Auferstehung empfangen hat, lebt durch den würdigen Genufs des Leibes Christi, bis sich die volle Auferstehung am achten Tage [d. h. bei dem Weltgerichte] erfüllt. Darum nimmt die Seele, wenn der Mensch am Ende seines Lebens steht und die Trennung der Seele von dem Leibe erwartet, als Wegzehrung den Leib Christi, damit sie dieses Leibes wegen in der Hoffnung lebe, bis sie in der Auferstehung den Leib wieder erhält, den sie selbst, d. h. durch ihre Leitung, belebte. Solange die Seele hier lebte, lebte sie durch den Leib des Herrn, und der eigene Leib lebte durch die Seele.‘ Wir geben diese Stelle hier vollständig wieder, weil sie die Grundlage der Amalarschen Auffassung darstellt.

Infolge dieser Anschauung erscheinen dem grübelnden und phantasiereichen Amalar die Handlungen der Messe als Darstellungen der einzelnen Ereignisse des Lebens Christi und die Diener des Altares als Repräsentanten Christi und seiner Jünger. Vom Beginne bis zum Offertorium stellt die Messe die Predigt des Herrn dar bis zu seinem Einzug in Jerusalem, vom Offertorium bis zum Schlusse des Pater noster das Leiden des Herrn, seinen Tod und sein Begräbnis, von da bis zum Ende

---

[1] Praefatio altera p. 989.

[2] Ich korrigiere ‚ut similis sit‘, denn ‚est‘ gibt keinen Sinn.

die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn[1]. Mit dieser rememorativen Auffassung des Ganges der Messe verbindet er überall auch moralische Auslegungen, die oft zutreffender und praktisch wertvoller sind als viele erkünstelte Deutungen ersterer Art. Amalar ist in seiner neuen Methode nicht immer konsequent. Personen wie Handlungen erhalten wechselnde Deutungen je nach der Stelle in der Messe. Die Diakone sind bald die Propheten, bald die Jünger des Herrn, die Subdiakone stellen bald die ‚sapientes' dar, die mit den heiligen Gefäßen umzugehen wissen, bald die Apostel, die von Traurigkeit niedergebeugt sind, bald Joseph von Arimathäa oder die Frauen unter dem Kreuze. Der Archidiakon, welcher nach dem ‚Nobis quoque peccatoribus' den Kelch erhebt und in das Sudarium hüllt, bedeutet auch Joseph von Arimathäa, der, als der Vornehmste der Jünger, den Leib des Herrn vom Kreuze nehmen und einhüllen durfte[2]. Wie darin, so wechselt Amalar auch je nach dem Teile der Messe, den er bespricht, in der Deutung der Sindon und des Sudariums. Vor der Präfation gilt ihm der Altar als der Abendmahlstisch im Cönaculum von Jerusalem, das Corporale als das leinene Tuch, welches der Heiland gebrauchte, als er seinen Jüngern die Füße wusch, das Sudarium (später manipulus) als das Sinnbild der Betrübnis um Judas, den Verräter. Sofort wird das Sudarium aber das Symbol der Mühen, welche die Engel im Dienste der Menschen oder die Vollkommenen in ihren Gebeten für unsere Schwäche haben, und das Corporale das Symbol der reinen Absicht[3]. Diese Schwankungen in der Auslegung waren von dem Wunsche verursacht, für jede Handlung und für jede handelnde Person in jedem einzelnen Falle Vorbilder zu finden. Darum scheut Amalar den häufigen Wechsel und die Inkonsequenzen in der Durchführung seiner Grundgedanken nicht[4].

[1] Lib. III, 18, p. 1126: ‚Praecedens officium praedicationem Christi usque ad horam passionis demonstrat et suorum praedicatorum usque ad finem mundi et ultra. Sequens opus passionis Christi et resurrectionis atque in coelos ascensionis, similiter suorum vel sacrificium vel mortificationem et resurrectionem per confessionem atque suspirium in coelum.' ‚Celebratio huius officii' — bemerkt er zu dem Kapitel über das Pater noster (c. 28, p. 1148) — ‚ita currit, ut ostendatur quid illo in tempore actum sit circa passionem Domini et sepulturam eius et quomodo nos ad memoriam reducere debeamus per obsequium nostrum, quod pro nobis factum est.' Vgl. ebd. c. 36, p. 1155.

[2] c. 26, p. 1144. [3] c. 21, p. 1133. 1141. 1134.

[4] Vgl. c. 10, p. 1117; c. 8, p. 1115.

Unter Weglassung nebensächlicher Vergleiche ergibt sich nach Amalars Ausführungen folgendes Bild von der Messe und deren Typen:

Vom Introitus episcopi bis zur Lectio — Christi Ankunft und Tätigkeit.

,Gloria in excelsis' — jubelnder Empfang Christi und der Heiligen im Himmel nach der Auferstehung.

,Sessio episcopi' — Christus zur Rechten des Vaters.

Die Lektion — Predigt des Alten Testamentes.

Das Responsorium — Predigt des Neuen Testamentes.

Das Evangelium — Predigt Christi.

,Dominus vobiscum' bei dem Offertorium — Christus begrüßt bei seinem Einzuge in Jerusalem das Volk.

Der Priester nimmt die Oblationes an, während die Cantores singen — Christus nimmt das Lob und die Gebete der Menge an während des Hosiannas.

Der Priester opfert die Gaben — Christus zieht in den Tempel ein, um sich Gott dem Vater zum Opfer darzubieten.

Der Priester spricht das Sanctus — die Volksmenge bejubelt den Herrn.

Von dem ,Te igitur' bis zur Konsekration — Christus leidet, die Jünger fliehen ängstlich und traurig.

Von dem ,Unde et memores' bis nach dem ,Supplices' — Christus stirbt am Kreuze.

,Nobis quoque peccatoribus' — das Bekenntnis des Centurio.

Der Priester macht mit der Oblata zwei Kreuze — Christus wird vom Kreuze herabgenommen.

Die Subdiakone treten zurück und kommen dann mit den Patenen zum Altare — die frommen Frauen verlassen nach dem Begräbnis das Grab und besuchen dann wieder den Herrn im Grabe.

Eine Partikel der Oblata wird in den Kelch gesenkt — Christus steht von den Toten auf, denn mit seinem Leibe verbindet sich wieder die Seele (Blut)[1].

[1] c. 31, p. 1151: ,Corporalis vita ex sanguine constat et carne. Quamdiu haec duo vigent in homine, spiritus adest. In isto officio monstratur, sanguinem fusum pro nostra anima et carnem mortuam pro nostro corpore redire ad propriam substantiam atque spiritu vivificante vegetari hominem novum, ut ultra non moriatur, qui pro nobis mortuus fuit et resurrexit.'

‚Agnus Dei' und Brechen des konsekrierten Brotes — die nach Emmaus gehenden Jünger erkennen den Herrn am Brotbrechen.

Die drei Teile des konsekrierten Brotes — das corpus triforme Christi[1].

Die Benediktion des Volkes — Christus segnet seine Jünger und fährt zum Himmel.

Der allgemeine Satz, von welchem Amalar in seiner Auslegung ausgeht, war längst bekannt. Der Heiland selbst hatte befohlen, mit der Feier der Eucharistie das Gedächtnis an sein Leiden zu verbinden, und der hl. Paulus wiederholte diesen Befehl (1 Kor. 11, 26). Dem Worte Christi und der apostolischen Anordnung gemäfs wurde die liturgische Feier stets als das Andenken an den Tod Christi betrachtet. Das bezeugt die älteste kirchliche Literatur in völliger Einmütigkeit, und die Anamnesen der Liturgien bestätigen dieses Zeugnis[2]. Der hl. Cyprian fafst es in den kurzen Satz zusammen: Sacrificium ‚respondet passioni'[3]. Die Messe ist den Vätern die unblutige Repräsentation des Kreuzesopfers. Die mittelalterlichen Meſserklärer reden also die Sprache der Väter, wenn sie diesem Gedanken Ausdruck

---

[1] Der in den Kelch gesenkte Teil ist der Auferstehungsleib Christi; der von dem Priester und den Gläubigen genossene Teil ist der Leib Christi, welcher in den Gläubigen auf Erden wandelt; der dritte, auf dem Altare zurückbleibende und auch als Viaticum für die Sterbenden bestimmte Teil ist der Leib Christi in den Gräbern. ‚Per particulam oblatae immissam in calicem ostenditur Christi corpus, quod iam resurrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo, ambulans adhuc super terram; per relictam in altari, iacens in sepulcris.' c. 35, p. 1154. Der dritte Teil bedeutet nicht, wie *Mönchemeier* S. 50 meint, die Abgestorbenen schlechthin, sondern das von denselben genossene Viaticum, durch welches, wie Amalar in der oben mitgeteilten Stelle aus der Praefatio sagt, ‚die Seele bis zur vollen Auferstehung lebt'. Wie Christus durch die Eucharistie in den Gläubigen auf Erden lebt, so lebt er in den Gräbern derer, die in Vereinigung mit ihm entschlafen sind. Es liegt darin eine tiefe Auffassung von der Einheit der Gläubigen mit Christus durch die Eucharistie. Das verstand man später nicht mehr recht; daher fafste man den dritten Teil der Hostie als Symbol der Verstorbenen oder der im Purgatorium Leidenden auf — eine Umbildung des Amalarschen Gedankens.

[2] Vgl. *Probst,* Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte S. 38. 69. 105. 140; desselben Liturgie des vierten Jahrhunderts S. 142. 191. 256. 269. 296 und *Renz* S. 196 ff., welcher diesen Gedanken bei den meisten Vätern nachweist.

[3] Epist. 63, c. 9; PV. III, 2, p. 708; ebd. c. 17, p. 714: ‚Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.'

geben. Die Erklärung der gallikanischen Messe stellt ihn, wie wir gesehen haben[1], an die Spitze. Er wird auch von dem Diakon Florus, Amalars rücksichtslosem Gegner, nicht bestritten. Aus diesem Satze konnten aber die Theologen, welche nach der tieferen Bedeutung der einzelnen Zeremonien der Messe forschten, weitere Konsequenzen ziehen. Ist die Messe wesentlich dasselbe, was das Opfer am Kreuze war, so vertritt der Priester die Person Christi, und die mit dem heiligen Opfer verbundenen Handlungen sind angeordnet, um an das Leiden des Herrn zu erinnern. Das letztere vermochte man freilich geschichtlich nicht nachzuweisen. Wir haben aber gesehen, daſs im Orient der Patriarch Sophronius von Jerusalem solche Folgerungen gezogen hat und daſs fast gleichzeitig in der Erklärung der gallikanischen Messe ähnliche Vergleiche angestellt wurden. Der Übergang zu den allegorischen Deutungen ist auch leicht verständlich. Man konnte sich längst nicht mehr Rechenschaft darüber geben, aus welchen Gründen viele Zeremonien der Messe angeordnet worden seien, und es war auch nicht möglich, das auf historischem Wege zu ermitteln. Anderseits drängte der Wissensdurst auf Erklärung der täglich vor die Augen geführten Handlungen. Von solchem Verlangen war auch Amalar erfüllt. Er wollte ermitteln, ‚was das Innere der Sache', ‚was die Absicht der ersten Verfasser unseres Officiums gewesen und was die Frucht desselben sei'[2]. Er fühlt wohl, daſs er vieles geschrieben, was er aus früheren Schriften nicht belegen könne, er tröstet sich aber mit der Hoffnung, daſs der Kaiser Ludwig, dem er die Bücher widmete, keine Verletzung der christlichen Liebe darin finden werde, und mit dem hl. Augustinus, der auch selbständige Deutungen gestattet habe, wenn sie nur zur Erbauung dienen und die Liebe fördern[3].

Amalar hielt selbst seine Methode für neu. Als er daher auf der Synode von Kierzy nach den Autoritäten gefragt wurde, auf

---

[1] Siehe oben S. 340.

[2] Einleitung zu lib. I, p. 992: ‚Ardor mihi inest tritae viae et abolitae propter antiquitatem, ut sciam, quid habeat in medulla res memorata, quid in corde esset primorum dictatorum officii nostri et quem fructum pariat.'

[3] Praefat. p. 987: ‚Ardor mihi inerat ut scirem quid priores auctores haberent in corde, qui nostra officia statuerunt. Sed quia hoc difficillimum mihi est affirmare, ut identidem scripsissem, quod illi meditabantur, unum tamen suffugium mihi est, si ea quae scripsi videbuntur vestrae pietati a via caritatis non excedere.'

welche er sich für seine Auslegung berufen könne, mufste er eingestehen, ‚er habe das in seinem eigenen Geiste gelesen'[1].

Die Bücher Amalars fanden rasche Verbreitung. Seine Methode sagte vielen zu; sie war ja doch eigentlich nur die Übertragung der beliebten allegorischen Schrifterklärung auf die kirchlichen Gebete und Zeremonien. Aber in Lyon wurde unter der literarischen und taktischen Führung des rührigen Diakons Florus ein entschlossener Widerstand organisiert, welchem Amalar auf der Synode von Kierzy (838) unterlag[2].

Wie die Beratungen vor sich gingen und welches Resultat sie hatten, wissen wir nur aus dem Berichte des Diakons Florus[3], der als Ankläger auftrat und die Beschuldigungen gegen Amalar formulierte. Darunter befanden sich auch böswillige Anklagen und Vorwürfe, die auf Übertreibungen und geflissentlichen Mifsverständnissen beruhten. Den stärksten Eindruck machten die Anklagen wegen der Lehren von zwei Opfern in der Messe, dem der Heiligen und dem der Sünder, von dem Blute als der Seele Christi und von dem ‚corpus Christi triforme'. Die beiden letzteren Ansichten wurden bereits besprochen; die Lehre von den zwei Opfern besteht aber in nichts anderem als in der Teilung des Kanons von ‚Te igitur' bis ‚electorum tuorum iubeas grege numerari' (Opfer der Heiligen) und von da bis ‚Nobis quoque peccatoribus' (Opfer der Sünder): eine völlig willkürliche, durch nichts begründete Anschauung, die ihre Sonderbarkeit mit vielen anderen teilt, aber durchaus nicht häretisch ist. Endlich tadelt Florus den sterkoranistische Anschauungen verratenden Zweifel Amalars, ob der Leib des Herrn im Menschen bis zum Begräbnis bleibe, ob er bei Aderlässen mit dem Blute aus dem Menschen gehe u. a.[4] Die Hauptsache war aber die Methode. Diese suchte Florus als unerlaubt, unerhört und lächerlich hinzustellen[5]. Wenn man ihm glauben darf, hat die Synode nicht nur jene angeblichen Irrtümer, sondern auch die ganze

[1] *Flori* Opusculum de causa fidei; *M.* CXIX, 92: ‚Interrogatus ubi haec legerit. Tunc ille maximo constrictus articulo, rem, quae neque de scripturis sumpta est neque de catholicorum patrum dogmatibus tracta, sed nec ab ipsis etiam haereticis praesumpta (quia aliud quod diceret penitus non habebat), in suo spiritu se legisse respondit.'

[2] Über *Florus'* Streitschriften s. *Mönchemeier* S. 37—53.

[3] Opusculum de causa fidei; *M.* CXIX, 80—94.

[4] Vgl. *Mönchemeier* S. 50.

[5] Opusculum n. 5, p. 81.

rememorativ-allegorische Methode der Meſsauslegung als unkirchlich, den Lehren der Väter widersprechend und als einen neuen Irrtum verworfen. Das Alte Testament habe wohl Typen gehabt, im Neuen glänze aber nur die Wahrheit; es sei daher niemand erlaubt, neue Arten von Typen aufzustellen. Der kirchliche Glaube müsse ein vernünftiger sein, auch bezüglich der heiligen Gewänder oder Gefäſse; er müsse in schlichter Wahrheit, frei von Aberglauben und nebelhaften Meinungen Gott rein entgegengebracht werden [1]. Wenn Amalar sich auf seinen eigenen Geist als Quelle seiner Lehren berufen, so brandmarkte nach Florus' Berichte die Synode diesen Geist als ‚Geist des Irrtums' [2].

Nach der Darstellung des Diakons Florus hätte sich demnach Amalar für den ersten Schriftsteller gehalten, welcher diese Form der allegorischen Auslegung anwandte. Das erscheint kaum glaublich. Denn dem belesenen Liturgiker muſste wohl bekannt sein, daſs schon vor ihm kirchliche Einrichtungen allegorisch gedeutet worden waren. Vielleicht hat sich Amalars Äuſserung auf einen besonderen Punkt, z. B. auf die Ansicht von dem ‚corpus Christi triforme', bezogen und ist von Florus verallgemeinert worden. Für diese Deutung konnte er allerdings keinen Gewährsmann vorführen, aber für die prinzipielle Berechtigung seiner Methode hätte ihm eine ganze Wolke von Zeugen zu Gebote gestanden von Augustinus und Eucherius an bis zu seinem Lehrer Alkuin. Wenn die Synode daher wirklich diese Methode grundsätzlich verworfen hat, so hat sie sich von der leidenschaftlichen Dialektik des Lyoner Diakons fortreiſsen lassen, der es verstand, die Ausschreitungen Amalars geschickt zur Beeinflussung der Synode zu benutzen.

In der Erklärung der Heiligen Schrift war die allegorische Methode seit den ältesten Zeiten üblich. Von den griechischen Vätern kam sie zu den Lateinern. Augustinus faſste sie in den Büchern ‚De

---

[1] Opusculum n. 6, p. 82: ‚. . . umbras et figuras in caeremoniis testamenti veteris extitisse; novum adventum Christi veritate fulgere et fidei puritate atque observantiae simplicitate consistere. . . Unde nemini omnino . . . licuisse aut licere nova figurarum genera vel mysteriorum sacramenta sancire, et ideo rationabile obsequium ecclesiae sive in ornatu vestium sive in multiplici vasorum ministerio in simplicitate veritatis et fidei puritate, procul omni superstitionis phantasmate, remota omni nebulosi dogmatis vanitate, pure deo et simpliciter exhibendum.'

[2] Ebd.

doctrina christiana' in ein System, bediente sich derselben in gelehrten und erbaulichen Schriften und übertrug sie auch auf das Gebiet der kirchlichen Einrichtungen. So zieht er zur Erklärung der Quadragesimalfasten die Generationen im Stammbaum Christi und die Zahlensymbolik heran[1]. Sein Zeitgenosse Papst Innocenz I. erklärte das Fasten an den Samstagen als eine Erinnerung an die Trauer der Apostel um den Verlust des Herrn[2]. Eucherius von Lyon hatte für den praktischen Gebrauch eine Zusammenstellung einer großen Zahl von Ausdrücken der Heiligen Schrift mit deren mystischer Bedeutung verfaßt, die sich weiter Verbreitung erfreute und deren Gebrauche man seit dem 5. Jahrhundert unzähligemal begegnet[3]. In welch weitem Umfange Gregor der Große der allegorischen Schriftauslegung huldigte, ist allbekannt. Seinem Beispiele folgte der Lehrer Englands, Beda der Ehrwürdige, dessen Schriften durch die im Frankenreiche lebenden zahlreichen britischen und schottischen Mönche zu dem höchsten Ansehen gelangten.

In diesen Traditionen war auch Alkuin, Amalars Lehrer, erzogen, und in den gleichen Geleisen bewegen sich seine exegetischen Schriften. Für die Erklärung liturgischer Dinge billigt er den Grundsatz, daß man sich nicht mit dem bloßen Hinweise auf die Gewohnheit oder auf die Autorität begnügen dürfe, ,da in den kirchlichen Gewohnheiten nichts ohne Grund von den vornehmsten Lehrern angeordnet worden sei'[4]. Darum versucht er eine der Augustinschen nachgebildete Erklärung der Namen der Sonntage Septuagesima, Sexagesima u. s. w. und belehrt Mönche aus Septimanien über die Mischung von Wein und

---

[1] Epp. ad Casulanum und ad Ianuarium; epp. 36. 54. 55; *M.* XXXIII, 136. 199. 204. De consensu evangelist. II, 9. 10; *M.* XXXIV, 1075.

[2] Ep. ad Decentium c. 4; *M.* XX, 555.

[3] Formulae spiritalis intelligentiae (*M.* L, 727 und PV. XXXI, 1). Auch der Clavis des *Pseudo-Melito*, welcher das Gleiche bezweckt, wurde benutzt. Er ist mit reichem Apparat von *Pitra*, Spicilegium Solesmense t. III und III (Paris. 1855) herausgegeben. Die von Theodulf von Orleans und einem Prämonstratenser Adam stammenden Rezensionen des Clavis bekunden dessen starken Gebrauch. Pitra hat den Clavis irrig für eine echte Schrift des Melito von Sardes gehalten.

[4] Ep. 96; *Jaffé*, Bibl. rerum German. VI, 398: ,Si respondero, ecclesiae hanc (sc. celebrationem Septuagesimae) esse consuetudinem et Romana auctoritate huius relegionis ritum esse firmatum, minus illis videtur — auctoritate et consuetudine sola — esse responsum, nisi et aliqua ratio addatur auctoritati. Quia dicunt, nil esse sine causa in ecclesiasticis consuetudinibus a doctoribus constitutum praecipuis.'

Wasser in der Messe und über die dreimalige Untertauchung bei der Taufe in allegorischer Weise. Bezüglich der Mischung von Wein und Wasser bildet er die Cyprianische Deutung fort, und die dreimalige mersio bedeutet ihm die dreitägige Grabesruhe Christi[1]. Alkuin bekennt sich damit tatsächlich zu der Methode, welche sein Schüler Amalar einige Dezennien später bis in die kleinsten Einzelheiten ausbildete.

Den von Alkuin gebilligten Grundsatz bekennt auch Amalar. Er habe — so schreibt er — erwogen[2], daſs doch die verschiedenen Gebräuche bei der Messe ihren Grund haben müssen. Denn man hätte sich andernfalls begnügen können, das heilige Opfer in so einfachen Formen zu feiern, wie es in der ersten christlichen Zeit geschehen ist, ohne Sänger und ohne Lektoren und all die sonstigen Zeremonien. Da bot sich ihm der Gedanke, daſs die Zeremonien der Messe das Leben und Leiden des Herrn repräsentieren und daſs dieselben nur darin ihre Erklärung finden. Nicht praktische oder ästhetische Erwägungen, nicht Gründe, die in dem Zwecke der Handlungen selbst oder in den altkirchlichen Verhältnissen liegen, haben die Form der Zeremonien geschaffen, sondern es waltet in allem die Absicht ob, das Leben und Leiden des Herrn zu repräsentieren. Gewährsmänner, die solches vor ihm gesagt haben, wollte oder konnte er nicht nennen. Die Erklärung der gallikanischen Messe war ihm also unbekannt. Auch seine Gegner scheinen sie nicht gelesen zu haben. Eine Bekanntschaft Amalars mit den Anschauungen, welche die Griechen über die Bedeutung der Zeremonien der Messe hegten, sollte man eigentlich annehmen dürfen. Denn Amalar war in Konstantinopel und bezeigte auch dort sein reges Interesse für kirchliche Gebräuche[3]. Aber Amalar beruft sich nicht auf die Griechen. Er bekundet wohl eine groſse Belesenheit in den Vätern und in den Schriften Bedas, aber jüngere liturgische Schriftsteller nennt er nicht. Er scheint nichts dagegen gehabt zu haben, daſs man ihn einen Neuerer nannte.

Sollten aber dem vermeintlichen Neuerer wirklich die Schriften seines Namensgenossen, des Bischofs Amalarius Fortunatus von Trier, unbekannt gewesen sein? Dieser Bischof hat nämlich nach seinem

---

[1] Ep. 93; *Jaffé* VI, 386. 387.
[2] Praef. in lib. III, p. 1101. [3] De ordine antiphonarii c. 21, p. 1275.

eigenen Zeugnisse eine liturgische Schrift verfaſst, in welcher er sich der allegorischen Erklärungsweise bediente. Amalarius Fortunatus war von 809 bis 816 Bischof von Trier[1]. Als solcher ging er im Auftrage des Kaisers Karl 811 nach Hamburg, um dort die erste Kirche einzuweihen. Im Jahre 813 unternahm er in Begleitung des Abtes Petrus von Nonantula als Gesandter des Kaisers eine Reise nach Konstantinopel, von welcher er erst nach Kaiser Karls Tode zurückkehrte. Da im Jahre 816 bereits Hetti als Bischof von Trier genannt wird, hat Amalar um diese Zeit seinen Bischofssitz — freiwillig oder gezwungen — verlassen. Im Jahre 819 schrieb er bezüglich einiger liturgischen Fragen an den Abt Hilduin von St. Denis. Wo er seit seinem Weggange von Trier gelebt hat und wann er gestorben ist, läſst sich nicht feststellen[2].

Die erwähnte liturgische Schrift des Trierer Bischofs war auf der Meerfahrt nach Konstantinopel entstanden, und sein Begleiter, der Abt Petrus von Nonantula, hatte dabei dem Bischofe gute Dienste geleistet. Der letztere bat den Bischof nach der Rückkehr um die Übersendung dieser Schrift und des auf Befehl des Kaisers abgefaſsten Schriftchens über die Taufe[3]. Amalar übersendet beide Schriften und noch obendrein seine Verse über die gemeinsame Meerfahrt und be-

---

[1] Er heiſst in den Quellen stets ‚episcopus' und soll hier auch ohne weitere Untersuchungen (vgl. *Marx* S. 14ff.) so genannt werden.

[2] Vgl. *Mönchemeier* S. 25. 259; *Sahre* S. 6ff.; *Marx* S. 12—20. Marx, welcher die Identität beider Amalare behauptet, versucht die Lebensdaten des Metzers in die dürftigen Nachrichten von den Geschicken des Trierer Amalar zu verarbeiten. Von den Schriften des Trierer Amalar haben sich erhalten: ein Brief an Karl den Groſsen samt der für denselben bestimmten Abhandlung ‚De baptismo'; ein Brief an den Abt Petrus von Nonantula und die demselben gewidmeten ‚Versus marini' (*M.* XCIX, 890. 893. *Jaffé*, Bibl. rer. German. IV, 406. 422. 426); die an den Abt Hilduin gerichtete Abhandlung über einige liturgische Fragen, von *Gabriel Meier* aus einer Einsiedelner Handschrift in Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte XIII, 308ff. veröffentlicht, und endlich Fragmente aus seiner ‚Expositio missae', die unten ausführlich besprochen werden. Sämtliche beiden Amalaren zugeschriebenen Briefe stehen auch in M. G. EE. V, 240 sqq.

[3] Epist. Carolin. 43, bei *Jaffé*, Bibl. rer. German. IV, 422. 423: ‚Et obsecramus tuam amabilem et inviolabilem caritatem, ut illum expositionis codicem, quem dictante Spiritu sancto, corde tuo in itinere maris exposuisti, nobis dirigere digneris ad aumentum et statum sancte ecclesie nostre, ut, qui legerint et edificati fuerint, pro te, beatissime pastor, Domino preces fundant. Item obsecro de illa exposicione, quam ipse de fide et scrutinio seu baptisma imperante piae memoriae domno Karolo exposuisti, ut pariter dirigas.'

gleitet die Sendung mit einem Schreiben, dessen Inhalt für die Geschichte der Meſsauslegungen von gröſster Bedeutung ist [1].

Der Bischof schreibt [2]: Er sende dem Abte das kleine Werk, welches sie unter den Gefahren des Meeres gemeinsam verfaſst hätten. Was darin gut, solle er sich selbst, was verkehrt sei, möge er ihm zuschreiben. ‚Ich habe geschrieben, was mir recht und würdig erschien, nicht als hätte ich vermocht, alles richtig zu erforschen, sondern um durch mein Beginnen fleiſsige Männer anzuregen, die im stande wären, die Wahrheit, nach der ich heftig verlange, zu ergründen. Wie du weiſst, schrieb ich, weil [3] ich jene [in ihrer Tätigkeit] darzustellen meinte, die im Chore stehen und singen, wenn der Bischof in die Kirche einzieht, wie nachher in dem folgenden Werke gezeigt werden wird, [in welchem ich ausführe,] welche Übereinstimmung zwischen dem ganzen Officium, das in der Messe getätigt wird, sei es

[1] Dieser Brief sowie das Schreiben des Abtes Petrus sind nur im CTur. 102 (10. Jahrhundert) aufbewahrt und daraus durch Vermittlung Martin Gerberts von *Froben* in seiner Ausgabe der Werke Alkuins abgedruckt. Neuerdings sind sie von *Jaffé* mit den Epist. Carolin. wieder herausgegeben worden. *Migne* hat den Frobenschen Druck wiederholen lassen. In dem CTur. 102 stehen die Briefe auf Bl. 77 und 68′. Die Handschrift ist die Arbeit eines sehr nachlässigen und ungebildeten Schreibers, voller Schreibfehler und grammatikalischer Verstöſse. Sie ist zudem leider sehr lückenhaft; einzelne Blätter und ganze Lagen sind herausgerissen. Sie enthält folgende Stücke. Bl. 1: Benedictio palme et oliue. 1′: Aetates mundi; zwei Blätter fehlen. 2: leguntur III lect. de Isaia propheta . . . erit in nouissimis diebus preparatus mons. 2′—10: Ordo processionis ad ecclesiam (abgedruckt bei *Gerbert,* Monum. II, 144—149). 10—24: Ordo uel denunciacio ad electos; lückenhaft. 24: Denunciacio cum reliquie . . . ponende sunt. 24—26′: Ordo quando ecclesia debeat dedicari. 26′: Ordo quando in s. Romana eccl. . . . reliquie condiuntur [conduntur]. 28: Konsekrationen von Patene, Kreuz u. a.; Ordinationen. 33: De nouo et uetere testamento etc. aus Isidori Etymolog. lib. VI. 59′: Expositio simboli; nur 12 Zeilen aus Augustini serm. 23 in Ioannem. 59′: Expositio misse (Dominus vobiscum. Salutat . . .); nur 5 Zeilen (siehe oben S. 344); es fehlt eine ganze Lage. 60′—68: Die Kritik der Meſserklärung ‚Dominus vobiscum‘; der Anfang fehlt (siehe oben S. 346). 68′—77: Schreiben Amalars an den Abt Petrus von Nonantula, Interrogacio Karoli, Responsio Amalarii episcopi, Schreiben des Abtes Petrus von Nonantula an Amalar, Amalars an Petrus, Versus marini (*M.* XCIX, 890—893. *Jaffé* a. a. O. 423. 402. 406. 422. 426). 78—93: Capitula sequentis opusculi prenotamus . . . Die sog. Eclogae Amalarii bis Bl. 87 bei *Gerbert,* Mon. II, 149—156. Mit Bl. 93 endet die Handschrift. Die Schluſslagen sind herausgerissen.

[2] Die Hauptstellen sind hier in wörtlicher Übersetzung mitgeteilt. Die Unklarheit und Unbeholfenheit der Diktion zwingt hie und da zu kleinen Freiheiten in der Übersetzung.

[3] *Jaffé* hat ‚quo‘ wie in der Hs.; *Froben* verbesserte zutreffend ‚quod‘.

im Singen, sei es in der Stellung, sei es in der Qualität, sei es in der Quantität, und unsern authentischen Schriften, welche die ganze Kirche verehrt, bestehe. Ich erwog bei mir, daſs in der Kirche weder von den alten Vätern noch von den neueren etwas angeordnet worden sei, was des Grundes entbehre. Denn wenn die Heiden sagen, daſs sie einige ihrer Spiele allegorisch auffassen — wie die Würfelspieler[1], welche vorgeben, daſs mit ihren drei Würfeln die drei Zeiten, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, bezeichnet werden sollen, und welche sechs Seiten derselben zählen wegen der sechs Altersstufen der Menschen —, um wie viel mehr würde es dem christlichen Fleiſse und der von Gott gegebenen Vernunft widersprechen, etwas ohne Grund und Zweck anzuordnen! Ich brauche das Beispiel von den Heiden nicht, damit wir sie nachahmen, sondern [ich will sagen]: wenn jene diesen oder jenen Grund angeben, um so mehr darf der Christ allem, was vernünftig ist, folgen, da er sich Gott, der höchsten Vernunft, weiht.' Denn der Herr habe auch den ungerechten Verwalter gelobt, nicht damit wir ihn in der Ungerechtigkeit nachahmen, sondern sein Beispiel in christlicher Weise befolgen. ‚Ich bitte dich, Vater, daſs du mein Büchlein nicht in die Öffentlichkeit bringst, damit es nicht den Zähnen der Tadler verfalle noch dem offen wiederhallenden Gelächter der Hochmütigen, die über die demütige Lehre meiner Armseligkeit spotten. Denn ich halte mich nicht für einen Lehrer bezüglich des Inhalts dieser Schrift, sondern für einen Schüler, da ich zu erforschen suche, was ich wissen möchte. . . Ich habe nach unserer Trennung Untersuchungen angestellt über die nächtlichen Officien und über einige, die am Tage verrichtet werden, auch über die von Coena Domini und Parasceve und von dem Karsamstag. Wenn mich deine Gebete dazu unterstützen, glaube ich, daſs des Herrn Barmherzigkeit meinem Beginnen beistehe und beistehen werde.'[2]

---

[1] Diese Stelle ist fast wörtlich aus *Isidors* Etymol. XIX, 64 (*M.* LXXXII, 661) entnommen. Viae tesserarum sind die Seiten der Würfel; es ist also nicht ‚vias eorum' sondern ‚vias earum' zu lesen. Die sechs Altersstufen — infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus — ebd. XI, 2, p. 415.

[2] Die Hauptstellen folgen im lateinischen Text (*Jaffé* a. a. O. p. 423—425): ‚Scripsi, ut nostis, quod illos arbitrabar imitari, qui in choro stant et cantant intrante episcopo in ecclesiam, ut postea in sequenti opere demonstrabitur: que consencientia esset nostro toto officio, quod agitur in missa, sive in psallendo, sive in situ, sive in qualitate, sive in quantitate cum nostris autenticis, quos omnis ecclesia

Aus diesem Schreiben ergibt sich folgendes: Der Bischof von Trier hat ein Buch über die Messe geschrieben. Darin handelte er besonders von der Tätigkeit der Cantores, deren Funktionen bei dem Eintritt des zelebrierenden Bischofs in die Kirche begannen. Als Zweck des Buches bezeichnet er den Nachweis, dafs zwischen den Gebeten und Gebräuchen der Messe und dem Inhalte der heiligen Bücher des Alten und Neuen Testamentes — denn das sind die ‚nostri autentici‘ [1] — eine gewisse Übereinstimmung herrsche. Diese Übereinstimmung zeige sich in dem Gesange, in den Zeremonien, in der Art und Weise der Handlung. Seine Ansicht begründet er mit dem oben angeführten, auch von Alkuin geteilten Grundsatz, dafs in den kirchlichen Zeremonien nichts ohne Grund angeordnet sei, und mit dem Hinweis auf die Symbolik der Alten. Das nicht gerade glücklich gewählte Beispiel von den Würfeln fand er bei Isidor von Sevilla.

Der Bischof läfst sein Buch aber nicht ohne grofse Besorgnis hinausgehen. Er fürchtet Tadler und Lacher, scheint sich also bewufst zu sein, dafs seine Erklärungen ungewöhnlich seien und von der

---

colit; reputans apud me, nihil statutum esse in ecclesia neque apud anticos patres neque apud recentiores, quod racione careat. Si enim gentiles argumentantur ludos aliquos suos allegoricae promere — sicut alleatores, qui perhibent tribus tesseris suis tria tempora significari: presens, preteritum et futurum, et vias earum senario numero distingunt propter sex etates hominum —, quanto magis christianam industriam ac rationem sibi a deo concessam nullo modo excederet frustra aliquid statuere. Non ideo exemplum de gentibus posui, ut eos imitemur. Sed si illi hoc vel illud argumentantur racionis, quanto magis totum, quod racionis est, christianus sequi debet, qui summae racioni deo se sponsorem facit. Non ideo Dominus vilicum iniquitatis laudatum esse dicit, ut illum imitaremur; sed si ille ex villicatu iniquitatis prudenter sibi in futurum providit, quanto magis oportet christianum ex iustis censibus adquirere, qui eum recipiant in eterna tabernacula. Rogo, pater, ut non ad publicas aures libellus noster mittatur, ne intrem in dentes obtrectatorum neque cacinnis superborum per auras resultans de humilima doctrina paupertatis nostre. Quoniam non me prefero magistrum de hac scriptione, sed discipulum, inquirentem quod diligo scire. . . Pertractavi, postquam corpore sequestrati sumus, aliqua inquirere: de nocturnalibus officiis et de aliis, que in die aguntur; et de coena Domini et de parasceve et sabbato sancto. Ad quod si vestre oraciones me perduxerint, credo meis motibus adesse et adfuturam fore misericordiam Domini.‘

[1] *Marx* versteht unter ‚nostri autentici‘ ‚unsere Männer von Ansehen‘, d. h. die heiligen Väter und Päpste. Es ist aber zu ‚autentici‘ offenbar ‚libri‘ zu ergänzen, und die ‚libri autentici, quos omnis ecclesia colit‘, können nur die heiligen Schriften sein. Dafs die Kirchenväter und Päpste je als ‚authentici‘ bezeichnet wurden, wird sich nicht nachweisen lassen. Die weitere Darstellung wird unsere Übersetzung rechtfertigen.

sonstigen Methode abweichen. Ob der Bischof die am Schlusse des Briefes angekündigte Schrift über die Nacht- und Tagesofficien und über die letzten drei Tage der Karwoche wirklich verfaſst hat, läſst sich nicht feststellen. Die Abfassung des Buches über die Messe ist aber eine unzweifelhafte Tatsache.

Bisher hat man dieses Buch des Trierer Bischofs für verloren gehalten; jüngst aber glaubte Marx dasselbe in einer Pergamenthandschrift der Trierer Stadtbibliothek[1] entdeckt zu haben. In der Tat gibt sich der darin enthaltene ‚Liber officiorum' als ein Werk des Bischofs Amalar von Trier aus, und Marx[2] bemüht sich, nachzuweisen, daſs dieses Buch nicht bloſs die liturgische Schrift sei, welche Amalar von Trier 814 dem Abte Petrus von Nonantula übersandte, sondern auch das andere Schriftchen über die Liturgie der Karwoche enthalte, dessen Amalar als in der Ausarbeitung befindlich in dem Schreiben an den Abt Petrus gedenkt. Die Beweisführung stützt sich auf die zweifellose Tatsache, daſs in dem ‚Liber officiorum' der Trierer Handschrift und in den Büchern Amalars von Metz ‚De ecclesiasticis officiis' eine lange Reihe von Stellen teils inhaltlich, teils wörtlich übereinstimmen. Die Annahme, daſs beide dieselbe Quelle benutzt

---

[1] Die Handschrift trägt die Signatur 1736, Standnummer 88, und ist ein Quartband. *Marx* weist sie dem 11. Jahrhundert zu; sie stammt wohl erst aus dem Beginne des 12. Jahrhunderts. Ehemals gehörte sie dem Kloster St. Matthias in Trier an. Sie zählt 3 Vorblätter, 103 Blätter und 2 Schluſsblätter. Das dritte Vorblatt trägt den Vermerk von späterer Hand: ‚Liber hamelarii fortunati de diuinis officiis', wozu eine noch spätere Hand hinzugefügt hat: ‚cardinalis et archiepiscopi Treuerensis et Tungrensis'. Daran schlieſst sich noch der Vermerk: ‚Alius liber de diuinis officiis hinc inde collectis.' Das erste Blatt des eigentlichen Textes der Handschrift enthält eine Federzeichnung, die einen Bischof im Ornate darstellt, welcher ein Spruchband trägt. Auf letzterem stehen in Majuskeln folgende Worte: ‚Hamalarius Fortunatus, cardinalis Romanus, Trebirorum metropolitanus hoc venerabile compinxit opus ecclesiasticis utile ordinibus, ut hoc ordine laudetur Dominus, quamdiu viget hoc mortale genus.' (Vgl. *Marx* S. 3.) Bl. 2—3: Prologus. Bl. 3—84: Liber officiorum. Bl. 84: ‚Explicit liber Romani ordinis expositus.' Es folgt dann eine lange Reihe Exzerpte kirchenrechtlichen, liturgischen und verschiedenen Inhalts (Bl. 84—101). Auf Bl. 102 steht unter der Überschrift ‚Amalarius Fortunatus' eine kurze Ausführung über das Verbot des Fastens am Sonntage und Donnerstage und über die Einführung eines besonderen Meſsformulars für die Donnerstage der Fastenzeit. Alle diese Exzerpte hat wohl der obenerwähnte Eintrag als ‚alius liber de diuinis officiis hinc inde collectis' bezeichnet. — In *Wetzer* und *Weltes* Kirchenlexikon I², 673 wird die Handschrift als das Buch des Trierer Amalar ‚De officiis divinis' erwähnt.

[2] S. 3—7.

haben, verwirft Marx mit Recht, weil nicht anzunehmen sei, dafs zwei Schriftsteller dieselbe Quelle in fast gleichem Umfange und in gleicher Weise benutzen. Die andere Möglichkeit, dafs der Metzer Amalar das Buch des Trierer Amalar gebraucht habe, weist er ebenfalls ab, weil der Metzer Liturgiker ein viel zu selbständiger Schriftsteller sei. So findet Marx denn keinen anderen Ausweg als die Annahme, dafs beide Schriften denselben Verfasser haben und dafs daher der Trierer und der Metzer Amalar ein und dieselbe Person seien. Der Metzer Liturgiker hat sich demnach selbst ausgeschrieben. Die Grundlage der Marxschen Beweisführung für die Identität der beiden Amalare bleibt die Annahme, dafs der ‚Liber officiorum' der Trierer Handschrift ein Werk Amalars von Trier sei. Diese Annahme ist aber, wie die folgende Untersuchung dartun wird, gänzlich unhaltbar.

Der ‚Liber officiorum' der Trierer Handschrift ist zum bei weitem gröfsten Teile identisch mit der im Drucke vorliegenden Pseudo-Alkuinschen Schrift ‚De divinis officiis'[1]; aber in der äufseren Einteilung und auch im Inhalte zeigen beide Schriften mancherlei Verschiedenheiten. Der Druck zählt 57, die Handschrift nur 52 Kapitel. In der Handschrift sind nämlich die Kapitel 16 und 17 des Druckes (De coena Domini) zusammengezogen und die Kapitel 9 bis 12 ausgelassen. Während im Drucke das festum Innocentium erst als Kapitel 52 behandelt wird, reiht die Handschrift die Abhandlung darüber zutreffend nach dem Weihnachtsfeste ein. Inhaltliche Verschiedenheiten sind nicht selten; sie finden sich in den Kapiteln 5, 9—12, 13, 54, 19, 25, 29, 36, 39, 52, 57 des Druckes, welchen die Kapitel 6, 10, 11, 16, 22, 26, 33, 36, 2, 52 der Handschrift entsprechen; aber nur in der Minderzahl der Fälle ist die Verschiedenheit von Bedeutung: meist handelt es sich um Zusätze polemischer Natur. Am umfangreichsten ist der unten noch zu besprechende Zusatz zu Kapitel 37 (40 des Druckes), welcher eine Erklärung des Kanons enthält. Endlich wird in der Handschrift das Buch von einem Prolog eingeleitet und mit einem Epilog geschlossen, welche beide in dem Drucke fehlen.

Einen Anhalt für die Abfassungszeit des ‚Liber officiorum' gewährt die auch in der Pseudo-Alkuinschen Schrift stehende Abhandlung des Mönches Elperich über die Frage: ‚Cur natalitia sanctorum in laetitia,

---

[1] *M.* CI, 1173—1286.

Parasceve vero in tristitia celebramus'. Marx hat diesen Passus völlig übersehen. Sonst konnte er unmöglich die Verfasserschaft des Bischofs Amalar von Trier als ‚sichergestellt' ausgeben. Denn der Mönch Elperich (Helpericus) lebte in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts[1] — und Amalar soll diese Schrift bereits 814 geschrieben haben! Dafs letzteres unmöglich war, wird überdies noch durch die unbestreitbare Tatsache der Benutzung der Schrift ‚De actione missarum' des Lyoner Diakons Florus[2] erwiesen. In dem Wunsche, die Schrift als Werk des Trierer Bischofs zu erweisen, ist es Marx entgangen, dafs das 37. Kapitel der Handschrift (40 des Druckes) nichts weiter ist als ein Auszug aus der Schrift des Florus, welchem besonders im Anfange mehrere Sätze aus Eigenem hinzugefügt wurden. In der im 37. (40.) Kapitel des ‚Liber officiorum' enthaltenen Mefserklärung kann man die Ausführungen des Diakons Florus von Abschnitt zu Abschnitt, ja oft fast von Satz zu Satz verfolgen[3]. Meist sind dieselben wörtlich wiedergegeben, zuweilen nur inhaltlich. Unter Weglassung von Schriftstellen und breiteren Darlegungen weifs der Verfasser die wichtigsten Stellen aus der Schrift des Diakons für seinen Zweck nicht ohne Geschick auszuwählen. Allerdings ist diese Schrift selbst fast nur eine Zusammenstellung von Aussprüchen der Väter über die Geheimnisse des Altares, und man könnte vielleicht einwenden, dafs diese Stellen dem Verfasser des ‚Liber officiorum' auch ohne die Schrift des Florus hätten zu Gebote stehen können: indessen beweist doch der Umstand, dafs der Verfasser gerade die von Florus gesammelten Stellen, und zwar in der von letzterem eingehaltenen Reihenfolge aufnimmt, unwiderleglich die Benutzung der Schrift des Lyoner Diakons. Ein Zweifel daran ist um so weniger möglich, als der

---

[1] Vgl. *Traube*, Computus Helperici in Neues Archiv der Gesellsch. f. ält. deutsche Geschichte XVIII, 73ff. [2] *M.* CXIX, 15—72.

[3] Vgl. PsA. (Pseudo-Alkuin) c. 40, p. 1248. 1249: ‚Qui salutationis sermo — resalutat' mit Florus c. 12, p. 25. 26. — PsA. p. 1249: ‚Sed et illa salutatio episcopalis — salutis possit esse fructuosa' mit Fl. c. 13, p. 27. — PsA. 1254. 1255: ‚In hymno quoque puerorum — numero accipiamus' mit Fl. c. 30. 31, p. 37. — PsA. 1255: ‚Ut autem ad solum patrem — naturaliter manentes existunt' mit Fl. c. 33, p. 38. — PsA. 1255: ‚Voces angelorum — terram et dicentes' mit Fl. c. 36, p. 40. — PsA. 1256: ‚Quod vero subiungitur Osanna — sanctuarium dei aeternum et supernum' mit Fl. c. 42, p. 42. 43. — Jede Seite bestätigt die Benutzung des Florus; relativ selbständig ist noch die Erklärung des Pater noster, dagegen ist der Schlufs der Mefserklärung wiederum fast wörtlich aus Florus (c. 86—92, p. 69—72) entnommen.

Verfasser auch Stellen wiederholt hat, welche die eigene Arbeit des Florus sind[1]. Die Benutzung der Schrift des letzteren durch den Verfasser des ‚Liber officiorum' ist also unbestreitbar. Nun hat der Diakon Florus seine Schrift ‚De actione missarum' nicht vor den Büchern des Metzer Amalar ‚De ecclesiasticis officiis', also nicht vor 827[2] geschrieben; es ist demnach unmöglich, daſs der ‚Liber officiorum' schon 814 von dem Bischof Amalar von Trier geschrieben worden sein kann. Die beiden Tatsachen: die Aufnahme der Abhandlung des Mönches Elperich und die starke Benutzung der Schrift des Diakons Florus, lassen sonach die Marxsche Behauptung als hinfällig erscheinen. Der ‚Liber officiorum' ist eine literarische Kompilation späterer Zeit.

Als Verfasser der im 40. Kapitel der Pseudo-Alkuinschen Schrift enthaltenen, zumeist aus Florus exzerpierten Meſserklärung wird der Benediktinermönch Remigius von Auxerre genannt, welcher am Ausgang des 9. und am Anfang des 10. Jahrhunderts lehrte[3]. Ist diese Annahme richtig — und durchschlagende Bedenken lassen sich dagegen nicht erheben —, so kann man die Abfassung des Pseudo-Alkuinschen Buches ins 10. Jahrhundert verlegen. Für den ‚Liber officiorum' der Trierer Handschrift aber weisen noch andere Momente, welche unten erwähnt werden sollen, auf die Mitte des 11. Jahrhunderts zurück.

Ein Vergleich der Pseudo-Alkuinschen Schrift ‚De divinis officiis' mit dem ‚Liber officiorum' der Trierer Handschrift stellt auſser Zweifel, daſs der letztere die erstere zur Vorlage gehabt hat. Das Umgekehrte erscheint unmöglich. Ein Bearbeiter des ‚Liber officiorum' würde die bessere Ordnung in den Kapiteln nicht in die schlechtere der Pseudo-Alkuinschen Schrift verkehrt und es nicht über sich gebracht haben, all die inhaltlich zweckmäſsigen und polemischen Zusätze des ‚Liber officiorum' so reinlich auszuscheiden, daſs der von Abschweifungen freie Text der Pseudo-Alkuinschen Schrift hergestellt werden konnte. Im Gegenteil würde er, da er die gleiche Vorliebe für den römischen

[1] Vgl. z. B. Florus c. 48. 51. 66. 90—92 mit PsA. p. 1257. 1258. 1263. 1270. 1271.

[2] Siehe oben S. 352 Note 1.

[3] Siehe unten Abschnitt 4 am Schluſs. Remigius soll 908 gestorben sein; vgl. *Dümmler*, Zu Remigius von Auxerre, in Neues Archiv XXVI, 565ff.

Ordo bekundet, gern die polemischen Bemerkungen des ‚Liber officiorum' übernommen haben. Dem Kompilator des ‚Liber officiorum' lag also die Pseudo-Alkuinsche Schrift vor; er nahm sie mit geringen Auslassungen auf, versah sie mit Zusätzen, hauptsächlich bei der Erklärung des Kanons, und schickte sie mit polemischem Prolog und Epilog und vielen ähnlichen Bemerkungen zur Belehrung des Klerus hinaus [1].

Der Zweck dieser Bearbeitung der Pseudo-Alkuinschen Schrift, welche — mit Ausnahme der Meſserklärung (c. 40) — auf den Büchern Amalars von Metz beruht, ist die Förderung der Gesetzmäſsigkeit und Gleichmäſsigkeit im Ritus nach den römischen Vorschriften. Das spricht der Verfasser unumwunden in dem Prologe aus [2]. ‚Genug und allzuviel haben einige bis jetzt' — klagt er — ‚die göttliche und apostolische Autorität in der katholischen Kirche herabgesetzt, indem sie, wie jemand sagt, das Ihrige suchen und die Befehle Jesu verlassen.' Dieser Vorwurf treffe mit Recht diejenigen, welche die Beschlüsse der heiligen Väter verachten und an deren Stelle ihr Belieben setzen. Sie verfallen auch dem Urteile des Herrn (Matth. 15, 3). Denn indem sie ihren eigenen Traditionen und ihrem eigenen Kopfe folgen, verletzen sie die Vorschriften, welche von den heiligen Vätern und den Päpsten stammen, und maſsen sich an, ihre Erfindungen und ihre Willkürlichkeiten in kirchlichen Dingen als zweckmäſsig und vom Heiligen Geiste eingegeben hinzustellen, ja sie haben ohne jede Autorität einen neuen Ordo einzuführen gewagt und schelten kirchliche Einrichtungen als unvernünftig. So tadeln sie, daſs am Feste der Unschuldigen Kinder kein Gloria und kein Alleluja gesungen und daſs am Karfreitag der Fuſsboden der Kirchen gewaschen wird, und erlauben sich in der kirchlichen Kleidung insofern Willkür, als sie

[1] Der CTrev. 592 aus dem 10. Jahrhundert enthält einen Auszug aus Amalars von Metz Libri IV de eccles. officiis. Das erste Buch beginnt: ‚Ubi s. Augustinus exponit euangelium' (*M.* CV, 901) und hat nur 32 Kapitel, während der Druck 41 zählt; nach dem Kapitelverzeichnis steht: ‚De officio, quod continetur in sacramentario et antiphonario, quod pene omnibus notum est, breuiter explanatum a libello, quem Amalarius ex dictis patrum collegit'; l. II enthält die volle Zahl von 26 Kapiteln, aber gekürzt; l. III 38 Kapitel gegen 44 des Druckes; l. IV fehlt gänzlich. Dann folgt: ‚Incipiunt eclogae de ordine Romano et de IV orationibus episcoporum siue populi in missa. Capitula sequentis operis', wie bei *M.* CV, 1315. Die Schrift bricht mit den Worten ‚quoniam post passionem' (*M.* p. 1325 Zeile 10 des Abschnittes) ab. [2] CTrev. 1736, Bl. 2—3.

fehlende Gewänder durch unzulässige ersetzen. Diesem Gebaren gegenüber erinnert der Prolog an die lange und ernste Beratung, in welcher Papst Silvester I. auf seiner Synode[1] rituelle Vorschriften erliefs, und droht den Verächtern der Kanones mit kirchlichen Strafen. Er wolle nicht alles Verkehrte in seinem Buche tadeln, sondern dasselbe vielmehr durch die Mitteilung des Richtigen beseitigen, um nicht mit Nadab und Abiu (Lev. 10, 2) zu Grunde zu gehen[2].

Dem Zwecke, welcher im Prologe angegeben wird, entsprechend flicht der Verfasser an verschiedenen Stellen polemische Bemerkungen

---

[1] Gemeint ist die angebliche Synode vom Jahre 324, deren gefälschte Akten bei *M.* VIII, 829 stehen.

[2] CTrev. 1736, Bl. 2. 2': ‚Incipit prologus in libro officiorum. Satis et nimium quidam diuine et apostolice auctoritati in ecclesia catholica hactenus detrahunt, qui, ut quidam ait, sua querentes Domini Iesu iussa relinquunt. Recte quippe quis sua querere et non Domini redarguitur, dum hoc, quod sancitum a sanctis patribus dinoscitur, spernere et sui libitum animi statuere pro religionis specie in fidei unione cognoscitur. Procul dubio huiusmodi Domini subiacent sentencie, qua ait: Ue qui uobis ipsis sapientes arbitramini, qui negligitis mandatum dei propter traditiones uestras [Matth. 15, 3]. Dei quippe mandatum negligit et suas suorumque traditiones sine capite inaniter custodit, qui sanctorum patrum et pontificum, quorum nomina uel officia seu quoque merita auctoritatiue satis habentur per mundi clymata penne paginis indita, statuta uel decreta preterit uel, quod deteriori uie patet, prorsus despicit; suos uero libitus proprios, ut prediximus, suasque nouas adinuentiones et, ut sic quodammodo dixerim, usurpationes iniustas in ecclesiasticis approbare nisi sunt et nituntur seruare sacramentis, cum absque dubio non solum pro huiusmodi temeritate mercedem non amittant, uerum quoque penam sint subituri cruentam. Estimant nempe Domini satisfacere se uoluntati, dum, quod noluerint, fateantur haud licitum fore nec diuino aspectui placere et, quodcunque animo placens et mulcens occurrerit, e uestigio putant hoc immissum ex paraclyti spiritus inspiratione. Atque hoc miseri fatentes iustum et sanctum: componunt sibi ipsis sua in ecclesia recentem ordinem, nulla prorsus auctoritate firmati talia statuentes. Unde nuperrime audiuimus huius secte quosdam sibilantes, nil auctoritatis quod de Innocentibus in diurnali prenotatum est libro, quod [nec] Gloria Patri nec Gloria in excelsis sit cantandum, quin immo deum in eorum coronis laudandum. Rursum et alii simplicium corda scindentes dicunt: ingentis fore dementie, quod in parasceue pauimenta lauantur ecclesie. Nonnulli quoque ecclesiasticis derogant indumentis, ita ut si quid eis defuerit, quod iustum est inesse, ferunt [Hs.: ferant] se super Domini maiestati acceptum [et induunt] quodcunque offertur etiam imperfectum. Contra hos dicitur: Ignorans ignorabitur [1 Cor. 14, 38]. Ignorant quippe, quid mysterii in se contineant, dum scrutari non curant, nec sunt audiendi, sed a longe secernendi ... Nullatenus ergo licet in ecclesia catholica cuiuscunque sit ordinis, nec cenobiali nec canonicali, quid tanto officio miscere, nisi suffultus sanctorum, quos plenius enucleabimus, uel beatorum, de quibus nulla est ambiguitas, auctoritate, quia hii ex decretis pontificalibus maculantur anathemate.'

ein, welche die Verächter der rituellen Vorschriften zu einer korrekteren Observanz bestimmen sollen. So hebt er mit Nachdruck die rituellen Vorschriften bei der Feier des Festes der Unschuldigen Kinder[1] und bezüglich der priesterlichen Kleidung[2] hervor und tadelt Gewohnheiten, welche den kirchlichen Vorschriften widersprechen[3]. In einer zusätzlichen Bemerkung beklagt er es schmerzlich, daſs die treuen Anhänger der apostolischen Vorschriften an Zahl und Einfluſs abnehmen, während die Unverständigen, welche ihren eigenen Gelüsten folgen, zunehmen, und ermahnt zur Befolgung der für die kirchlichen Officien gegebenen Regeln[4]. Andere Zusätze endlich haben nur den Zweck deutlicherer Erklärung[5].

Der räumlich und sachlich erheblichste Zusatz ist die Kanonerklärung, welche im 37. Kapitel den Ausführungen der Pseudo-Alkuinschen Schrift (c. 40) hinzugefügt wird[6]. Sie wird eingeleitet mit

[1] c. 2, Bl. 5: ‚Et si licitum est preterire tanti patris (Gregorii) decretum, sit quoque in parasceue alleluia cum pleno officio cantare licitum. Sed imperitissimi quidam et moderni hoc emulantes dei iudicio in futuro respondebunt.'

[2] c. 36, Bl. 48 wird die Beschreibung der Dalmatica (PsA. c. 39, p. 1243) hinzugefügt: ‚Unde miror quod tali indumento quidam audent derogare ordinem non sequentes preceptionis apostolice.' Siehe c. 6, Bl. 7' (PsA. c. 5, p. 1179).

[3] So c. 26, Bl. 38' nach ‚minime genuflectitur' (PsA. c. 29, p. 1230): ‚quod tamen ab imperitis non custoditur, quamuis a canonibus interminatur.'

[4] c. 37, Bl. 51', nach ‚officium non habet' (PsA. c. 40, p. 1247): ‚Sed quia cottidie sancta ecclesia suis membris debilitatur id est bonis et sanctis uiris, qui hec apostolica firmiter in ea retineant, priuatur, et proh dolor! in ea plerumque nimium imperiti suas sequentes voluptates, ut iam prediximus, succrescunt, tamen non debet hec legenti fastidium generare, quod a Domino cognoscitur suis reuelatum fore, quod et statutum est ab eis pro tota ecclesia communi officio obseruare. Illud quoque frequentius a magistro inculcatur, quod caritatiue metuit, ne a corde obliuione aliqua rumpente euellatur. Ita ergo et nos.'

[5] So c. 33, Bl. 41 und c. 37, Bl. 55 und 58. Eine andere, dem 12. Jahrhundert noch angehörige Hand hat an vielen Stellen des Randes Bemerkungen eingetragen, welche auf wichtige Passus aufmerksam machen, die Beobachtung der rituellen Vorschriften empfehlen und auch kurze sachliche Ergänzungen bieten. Die Marginalnote zu c. 24 erinnert an die angeblich durch Papst Alexander I. eingeführte sonntägliche Besprengung mit Weihwasser; die zu c. 33, Bl. 41' schlieſst an die Beschreibung des Amtes der Ostiarier (PsA. c. 34, p. 1232) die sonderbare Notiz: ‚In quibusdam codicibus legitur, quia si hec custodia negligitur, semper post XXX annos ecclesia dedicata remundetur.' Bl. 69': ‚Quod negligenter agitur, in futuro excutietur.' Bl. 70: ‚Illi decipiuntur, qui suo usu prauo armantur.' Bl. 7: ‚Hoc solo reprobationis utitur uerbo [imperiti], ut legentes desistant ab usu contrario.' Andere Glossen stehen c. 37, Bl. 63', 68.

[6] Bl. 68'—74.

der Überschrift: ‚Item unde supra. Lege ieiunus et timorate' und mit den Worten: ‚Audiamus ex „Te igitur", quod secrete exponendum est.' Nachdem der Verfasser sich über die mehrfache mystische Bedeutung des T im ‚Te igitur' geäufsert hat, geht er zur Erklärung der Gebete und Zeremonien über und holt nach, was in seiner Vorlage unerwähnt geblieben ist. Wir stofsen überall auf Gedanken des Metzer Liturgikers, dem er die Einteilung des Kanons in das sacrificium electorum und das sacrificium poenitentium entlehnt. Er hat aber auch die Eclogae benutzt. Hie und da finden sich Bemerkungen, die er aus Eigenem gemacht zu haben scheint. Bezüglich der Kreuze im Kanon begnügt er sich mit der Vorschrift, dafs sie in ungerader Zahl gemacht werden müssen[1]. Er tadelt die Praxis, bei der Kommunion die Hostie in den Kelch zu tauchen, während der Ordo Romanus davon nichts wisse[2], erinnert an die Fürsorge für die rechtzeitige Erneuerung des Viatikums[3], bringt für die Dreiteilung der Hostie bei dem ‚Pax Domini' aufser der Amalarschen Erklärung noch andere mystische Deutungen vor[4] und polemisiert gegen diejenigen, welche der Dreizahl wegen immer drei Oblatae konsekriert wissen wollen, obwohl der römische Ordo nur zwei vorschreibe, wenn ein Diakon assistiert[5]. Er schliefst die Kanonerklärung mit dem Hinweis auf den Ausspruch Gregors des Grofsen[6]: ‚In una fide nil officit ecclesie consuetudo diversa', beschränkt ihn aber durch den Zusatz: ‚uno tantummodo inuiolabili

---

[1] Bl. 69.

[2] Bl. 71'. 72: ‚Solent quidam fratres negligentiam suam presumptiue defendentes et quasi ex ratione Christi uerba se diligenter obseruare putantes . . . accepta parte oblate, que in tres fracta est partes, mittere in calicem et sic ceteras oblatas tingere siue, ut aiunt, sanguine Christi confirmare et sic communicantibus pro complemento communionis porrigere. . . In ordine quidem continetur ita: „Cum dicit ‚Pax Domini', mittit in calicem de sancto", de intinctione nulla est illic mentio. Ipsi uero dicunt quod Christus intingeret bucellam in paropside, quod etiam uere dicunt, sed hoc tantummodo ad demonstrationem Iudae traditoris fuit.' Amalar zitiert bei demselben Teile der Messe (lib. III, 31, p. 1152) diese Stelle des Ordo Rom. II (*M.* LXXVIII, 975), ohne jedoch die polemischen Bemerkungen daran zu knüpfen. Die Sitte, die heilige Hostie in den Kelch zu tauchen und den Laien so zu reichen, ist schon von der Synode von Braga 675 (*Hefele* III², 118) untersagt worden; sie erhielt sich aber in Frankreich und auch in Deutschland trotz des Verbotes der Synode von Clermont 1095 (*Hefele* V², 224) bis ins 12. Jahrhundert hinein. Siehe unten S. 415. 426.

[3] Bl. 71'. [4] Bl. 73. 73'. [5] Bl. 73'.

[6] Epist. lib. I, 48 ad Leandrum Hispalens.; *M.* LXXVII, 497.

misse misterio seruato, id est, de his causis, que ab introitu misse usque dum detur licentia a diacono statute sunt in Romana ecclesia, nullus debeat excerpere'.

In dem Epiloge bringt der Verfasser die Absicht, von welcher er sich bei seiner Arbeit hat leiten lassen, nochmals zum Ausdruck [1]. Er lege den Lesern — schreibt er [2] — die Befehle Gottes und der heiligen Väter vor, damit sie dieselben ohne Beimischung fremder Dinge treulich beobachten. Wenn auch leider zur Zeit die guten Bestrebungen und die Ehrfurcht in der römischen Kirche nicht blühen, so lebe doch der, auf dessen Wink jene Vorschriften gegeben seien, und sollte — was Gott verhüten möge — die gute Richtung dort abzunehmen beginnen, so würde sie anderswo mit Gottes Hilfe wachsen und sich reich entfalten. Was er darlege, sei der unverfälschte katholische Glaube, von welchem man kein Stück verwerfen könne, ohne den ganzen Glauben zu verlieren. Mit der Lobpreisung der heiligsten Dreifaltigkeit schliefst er den Epilog und seine ganze Arbeit.

Die Klage über die Zustände in der römischen Kirche ist auffallend. Sie setzt voraus, dafs die ‚imperiti', gegen welche er sich so oft wendet, ihre Abneigung gegen die römischen Vorschriften mit dem Hinweis auf die römischen Unordnungen und den in Rom herrschenden Verfall von Sitte und Recht zu rechtfertigen suchten. Darum weist er, indem er zugleich diesen Verfall in schmerzlicher Klage zugesteht, auf den immer lebenden Herrn der Kirche hin und auf das kräftig blühende kirchliche Leben an anderen Orten. Wahrscheinlich kennzeichnet der unbekannte Verfasser damit jene unglücklichen

---

[1] Der Glossator bemerkt (Bl. 83'): ‚More pii magistri, que iam ante composuerat, nunc ad memoriam causa observandi reducit.'

[2] Bl. 83'. 84: ‚Hec omnia sunt animo recondenda. De cetero notificamus omni legenti ista dei iudicia et sanctorum patrum et pontificum, quorum isdem libellus tenet nomina, hoc est, decreta, ut ante sui cordis oculos deum ponat et in quantum ualet sine admixtione aliqua hec custodiat, quia si nec tanta studia nec reuerentie magnitudo in Romana [Hs. hat: non] vigent, ah dolor! ecclesia, uiuit tamen ille, per cuius nutum talia sunt statuta. Enimuero ibi si ista, quod absit, deficere incipiunt [darüber: uel ceperint], alibi Domino largiente adhuc crescendo habundabunt [Hs.: habundabit]. Hec est autem catholice traditionis fidei uera integritas, de qua uel quibus si unum quodlibet respuatur, tota fidei credulitas [Hs.: incredulitas] amittitur. Gloria, laus et imperium et gratiarum actio sit Domino nostro Iesu Christo, qui cum patre suo et spiritu sancto perpetualiter uiuit et regnat in trinitate salua perfecta unitate, deus per omnia secula seculorum. Amen.'

Wirren, welche in Rom vor und nach der Erhebung des sittenlosen Benedikt IX. (1032—1044) zur höchsten Würde der Christenheit herrschten. Damals lag das christliche Leben in Rom unter den Kämpfen der Parteien und dem unwürdigen Regimente des genannten Papstes danieder, während in Frankreich und in Deutschland unter dem Einfluſs von Clugny und tüchtiger Bischöfe die Klöster und Bistümer einen erfreulichen Aufschwung nahmen. Wie tief man die Schmach, welche Rom damals erdulden muſste, fühlte, bekunden die Ausdrücke der Entrüstung, mit welchen der Cluniacenser Radulfus Glaber[1] davon redet. Somit würde als Abfassungszeit des ‚Liber officiorum' mit groſser Wahrscheinlichkeit das vierte oder fünfte Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts angenommen werden können. Jedenfalls ist er vor der Synode von Clermont (1095) geschrieben. Denn sonst hätte sich der Verfasser sicherlich bei seiner oben erwähnten Bekämpfung der Sitte, den Laien die in den Kelch getauchte Hostie zu reichen, auf das Verbot dieser Synode berufen. Wo das Buch entstanden ist, läſst sich auch nicht annähernd sagen. Es bietet zur Ermittelung des Ursprungsortes nicht den geringsten Anhalt. Bei St. Matthias in Trier betrachtete man es kaum hundert Jahre später als ein Werk des Bischofs Amalar von Trier. Dieser Irrtum kann nicht befremden, wenn man erwägt, wie unzuverlässig im allgemeinen die Angaben der Verfassernamen in den Handschriften sind. In diesem Falle lag der Irrtum nahe; denn der Name Amalar war mit liturgischen Schriften auf das engste verknüpft und im Munde aller, die sich mit denselben beschäftigten. Daſs man aber in Trier dabei an den ehemaligen Bischof dachte, kann nicht wundernehmen. Wie nun auch der Irrtum entstanden sein mag, gewiſs ist, daſs Bischof Amalar nicht der Verfasser des ‚Liber officiorum' der Trierer Handschrift sein kann.

Die von dem Trierer Bischof Amalar 814 verfaſste liturgische Schrift ist indessen doch nicht ganz verloren gegangen. Eine Untersuchung der zahlreichen anonymen liturgischen Literatur des 9. Jahrhunderts hat es uns nämlich fast zur Gewiſsheit gemacht, daſs ein groſser Teil dieses Buches in der Züricher Handschrift 102 und

---

[1] Hist. lib. V, 2; *M.* CXLII, 693.

in den dem Metzer Amalar fälschlich zugeschriebenen Eclogae erhalten ist.

Die bezeichnete Züricher Handschrift, welche dem Anfange des 10. Jahrhunderts entstammt, enthält, wie bereits mitgeteilt wurde, die für Karl den Groſsen bestimmte Schrift des Bischofs Amalar über den Ritus der Taufe, den Briefwechsel mit Petrus von Nonantula und die dem letzteren gewidmeten Verse über die gemeinsame Meerfahrt. An die letzten Verse:

‚Nos utrosque deus iungat pariter sine fine
Cum Karolo condam rege et cum fratribus almis‘,

schlieſst sich ohne jede Überschrift in fortlaufender Zeile die Inhaltsangabe an, welche auch der unter dem Namen ‚Eclogae‘ gedruckten Schrift vorangeschickt ist[1].

Die Inhaltsangabe wird mit folgender Einleitung eingeführt[2]:

‚Capitula sequentis opusculi prenotamus, ut si quis forte quasi[3] ignarus extans de ignobilitate operis nostri aggrediensque illud quasi dignum ac postea reperiens uile, ne penitentia ductus dicat apud semetipsum uel apud suos adstantes: si cognouissem rusticitatem huius operis, nullatenus in eo laborem oculorum meorum impenderem; uideat modo in capite que sequantur usque in finem, et si lectionis causa in aliquam nausiam incurrerit, non mihi tantum ingratus existat, sed et sibi, qui cognita ignobilitate nostra magis eam elegit rimare usque ad calcem.‘

Nun folgt die Inhaltsangabe, die wir mit einigen Korrekturen nach dem Gerbertschen Texte wiedergeben[4]:

‚Illud[5] vero intimandum est, quod ea quae celebramus in officio missae usque lectum evangelium respicientia sint ad primum adventum Domini usque ad illud tempus quando properabat Hierusalem passurus.

Introitus vero ad chorum prophetarum respicit et merito hos hic tangimus, quod Augustinus ait: Moyses minister fuit et veteris testamenti et prophetae[6] ministri novi testamenti.

---

[1] Bl. 78. Von da ab bis Bl. 87 hat *Gerbert* (Mon. II, 149—156) die Schrift aus dem CTur. 102 wiedergegeben, aber weder korrekt noch vollständig. Darüber weiter unten. Die Eclogae stehen bei *M.* CV, 1315—1332.

[2] Vgl. *Gerbert*, Mon. II, 149. [3] Fehlt bei *Gerbert*. [4] A. a. O. [5] CTur.: ‚Illa‘.

[6] *Gerbert* hat falsch gelesen ‚et perfecte minister‘; bei *M.* p. 1315 steht nur:

Kyrie eleison ad eos prophetas respicit, qui circa adventum Domini erant, de quibus erant Zacharias nec non et Iohannes, filius eius.

Gloria in excelsis deo ad coetum angelorum respicit, qui gaudium nativitatis Domini pastoribus adnuntiaverunt.

Prima collecta ad hoc respicit, quod Dominus agebat circa duodecimum annum, quando ascendit Hierosolymam et sedebat in templo inter medios doctorum et audiebat illos et interrogabat.

Epistola ad praedicationem Iohannis pertinet.

Responsorium ad benevolentiam apostolorum, quando vocati a Domino et secuti sunt.

Alleluia ad laetitiam mentis eorum, quam habebant de promissionibus eius, vel de miraculis, quae videbant fieri ab eo sive pro nomine eius[1]. De tractu alias dicemus.

Evangelium ad suam praedicationem usque ad praedictum tempus.

Deinceps vero quod agitur in officio missae, ad illud tempus respicit, quod est a dominica, quando pueri obviaverunt ei, usque ad ascensionem eius sive pentecosten.

Oratio, quam presbyter dicit a Secreta usque „Nobis quoque peccatoribus", hanc orationem designat, quam Iesus exercebat in monte Oliveti.

Et illud quod postea agitur, illud tempus significat, quando Dominus in sepulcro iacuit.

Quando[2] panis mittitur in vinum, animam Domini ad corpus redire demonstrat.

Et quod postea celebratur, significat illas salutationes, quas Christus fecit discipulis suis.

Et fractio oblatarum illam fractionem significat, quam Dominus duobus fecit in Emaus.'

In der Züricher Handschrift folgt dann der in den Eclogae fehlende Vermerk: ,Qualiter occurrat cantorum officium, quod agitur ad missam, siue subdiaconi uel diaconi, quod agitur in pulpite, occurrat

---

,Moyses minister fuit veteris testamenti.' Der Bearbeiter oder Schreiber hat gerade den wichtigsten Teil des Satzes weggelassen.

[1] *M.*: ,per nomen eius'. [2] *M.*: ,Et quando'.

sacramento incarnationis Christi, angelorum praedicationis passionisque nec non et resurrectionis.'[1]

Diese Inhaltsangabe ist auch bis auf den Schluſs, wie bemerkt, den sogen. Eclogae vorangeschickt, aber der Inhalt der Eclogae entspricht ihr nicht. Daraus hat Mönchemeier[2] mit Recht den Schluſs gezogen, daſs die Inhaltsangabe zu einer anderen Schrift gehören müsse, die er für verloren hält. Seltsamerweise ist demselben die bei Gerbert abgedruckte Schrift völlig entgangen. Er bemüht sich aber, nachzuweisen, daſs die Eclogae mit Ausnahme der Inhaltsangabe eine Schrift Amalars von Metz seien. Wir werden sehen, daſs dies nicht erweislich ist.

Die Abhandlung selbst ist unvollständig. Denn die Handschrift ist lückenhaft; es fehlen wiederholt einzelne Blätter und ganze Lagen. Relativ vollständig ist der bei Gerbert abgedruckte Teil. Derselbe enthält folgende Abschnitte: 1. De Introitu, 2. De Kyrie eleison et Christe eleison, 3. De Gloria in excelsis deo, 4. De Epistola, 5. De Responsorio, 6. De Alleluia, 7. De Evangelio, 8. De Credo in deum, 9. De offertorio, 10. De ascensione subdiaconi ad ambonem, 11. De ascensione cantorum ad ambonem, 12. De diaconi ascensione ad ambonem, 13. Quid sit versus diaconus in ambonem, 14. De descensione diaconi de ambone, 15. De extinctione cereorum und 16. De thuribuli portatione post lectum Evangelium[3].

Der zuletzt genannte Abschnitt handelt nur in einigen Zeilen von dem Thuribulum; er bricht ab, da mehrere Blätter fehlen. Auf dem nächsten Blatte (87) stehen einige Sätze, welche zur Erklärung des Schlusses der Messe gehören. Denn nachdem gesagt ist, daſs Christus bei denen bleibe, die ihn im Sakramente empfangen, heiſst es: ‚Adhuc unum restat, quod cantores solent dicere, id est „Deo gratias", quod ideo modo praetermittimus, ut ipsi vobis concludamus ea, quae adhuc desideramus de aliis officiis missae disserere.'[4]

Welche Teile der Messe der Verfasser der Schrift noch zu behandeln gedachte, verrät er nicht. In der Züricher Handschrift

[1] Vgl. *Gerbert* p. 150. [2] S. 93 f. [3] *Gerbert* p. 149—156.

[4] Ebd. p. 156. Damit schlieſst der Abdruck der Meſserklärung bei Gerbert. Auf die Wiedergabe des letzten Teiles derselben hat Gerbert verzichtet wegen dessen Lückenhaftigkeit und Verworrenheit. Dafür gibt er aus einer Einsiedelner Handschrift die Eclogae in Frageform wieder (p. 156—166); die Capitula der Inhaltsangabe stehen hier am Schlusse.

schlieſsen sich unmittelbar an diese Bemerkung elf Kapitel, von welchen einige identisch mit Abschnitten der Eclogae sind, einige einen anderen Inhalt aufweisen, andere endlich den Inhalt einzelner Abschnitte der Eclogae in anderer Reihenfolge und in einer hie und da veränderten Fassung wiedergeben. Die Überschriften der Kapitel lauten:

1. ‚De Romano ordine et de stacione in ecclesia' (Blatt 87); gleichlautend[1] mit Amalar III, 2 und fast gleich mit Eclogae p. 1316.

2. ‚De introitu episcopi' (Blatt 87'); enthält mehrere Sätze, die sich in Eclogae p. 1316—1317 nicht finden[2].

3. ‚Quibus in locis episcopus uel diaconus stant postquam osculatum est altare' (Blatt 89); enthält Stücke aus Eclogae p. 1318—1320 mit Erweiterungen.

4. ‚De stacione diaconorum' (Blatt 90); ist gleich Eclogae p. 1318.

5. ‚De stacione episcopi' (Blatt 90'); enthält einige Sätze mehr als die Eclogae p. 1318.

6. ‚De portacione cereorum' (Blatt 90'); ist gleich Eclogae p. 1317.

7. ‚De portacione thuribuli' (Blatt 91); ist gleich Eclogae p. 1317.

8. ‚De episcopo presentato altari' (Blatt 91); ist gleich Eclogae p. 1317.

9. ‚De Gloria patri et filio et spiritui sancto' (Blatt 91—92'); im ersten Teile gleich Eclogae p. 1318, dann folgen Stücke, die in Eclogae p. 1319 und 1320 stehen.

---

[1] Die Bezeichnung ‚gleichlautend' soll kleine stilistische Verschiedenheiten nicht ausschlieſsen.

[2] In der Hs. steht ein hierher verschobenes Fragment, welches das ‚Agnus Dei' und die Kommunion erklärt. Es beginnt (Bl. 87'): ‚postquam dixit „pro nobis"' und schlieſst (Bl. 88'): ‚statim oramus'. Dieser Passus steht in den Eclogae nicht. Die folgenden Zeilen sind ebenfalls ein Fragment, welches die Stelle bei Daniel von den siebzig Wochen erklärt. Es beginnt mit: ‚quod autem dicit: et in dimidio', stimmt bis zu den Worten ‚uenit hora mea' mit Eclogae p. 1319 überein und schiebt dann den Satz (Bl. 89): ‚et ideo cum uersu prophetali uadit ad altare' etc. (wie Eclogae p. 1318) ein. Die Eclogae erklären die Danielstelle in dem Abschnitte ‚De statione episcopi'; dem gleichen Abschnitte hat sie auch ohne Zweifel ursprünglich angehört; denn Bl. 90' steht der erste Teil der Stelle Daniels; der ungeschickte Abschreiber hat sie an die obige Stelle gebracht.

10. ‚De officio candelarum' (Blatt 92'. 93); steht Eclogae p. 1320, aber ohne Überschrift.

11. ‚De presentacione turibuli, quod turibulum Christum[1] significet et [de eo quod] per significacionem aliquam tria possunt esse turibula' (Blatt 93'); ist in den Eclogae nicht enthalten[2].

Der erste — bei Gerbert gedruckte — Teil der Schrift zeigt inneren Zusammenhang. Der Verfasser führt die Grundgedanken der Einleitung bis zum Offertorium einschlieſslich durch. Der Introitus entspricht dem ‚chorus prophetarum', und wie diese des Herrn Ankunft verkünden, so künden die Cantores die Ankunft der Priester an. Der Introitus erinnert an Hebr. 1, 6. Auch im Kyrie setzt sich der Ruf der Propheten fort, die als Vertreter der ursprünglichen Kirche die schon erfolgte Ankunft des Herrn verkünden und seine Erbarmungen erflehen. Das taten besonders die letzten Propheten, Zacharias und Johannes. Das Kyrie eleison erinnert an jene Prophezeiungen, welche, wie Ps. 85, 1, Christum als Gott vorhersagen, das Christe eleison an jene, die ihn, wie Ps. 93, 22, als Knecht Gottes schildern. An den Ruf der Propheten schlieſst sich der Freuden- und Lobgesang der Engel bei der Geburt des nun erschienenen Heilandes an (Luk. 2, 13f.), das Gloria[3].

Die Erklärung der Kollekte fehlt[4]; die Schrift behandelt sofort die Epistel. Die letztere repräsentiert die Predigt Johannes' des Täufers, von welcher die Heilige Schrift wiederholt berichtet (Matth. 3, 1ff.; Luk. 3, 3ff.). Um die Übereinstimmung des Officiums der Epistel mit dem Amte der Apostel oder anderer Prediger[5], deren Worte der Subdiakon in Repräsentation des Johannes auf dem Ambo vorliest, darzutun, zitiert der Verfasser Is. 58, 1 (Clama, ne cesses), Luk. 3, 4 und Joh. 3, 30. Das Responsorium bedeutet die Berufung der Apostel: Christus ruft, die Apostel folgen; ein Cantor singt zuerst, die anderen Cantores stimmen ein. In der Heiligen Schrift ist dieser Teil der Messe durch alle jene Stellen vorgebildet, in welchen von der Berufung der Apostel die Rede ist (Matth. 4, 18—22; Joh. 1, 40—46). Im Alleluja

---

[1] Hs.: ‚Christi'.

[2] Mit Bl. 93' schlieſst die Hs., da wiederum mehrere Lagen herausgerissen sind.

[3] p. 150. [4] Siehe S. 382 Note 2.

[5] p. 151: ‚Videamus, quae convenientia sit officio apostolorum sive aliorum praedicatorum, quorum dicta subdiaconi legunt in ambone cum Iohanne.'

werden die 72 Jünger dargestellt, welche von ihrer Mission zurückkehren und jubelnd die Wunder erzählen, welche durch sie gewirkt worden waren. Die Heilige Schrift spricht davon Luk. 10, 17, und der Heiland verheiſst denen das Alleluja, d. h. die Ruhe in der Ewigkeit, die zu ihm kommen (Matth. 11, 28). Im Evangelium redet Christus selbst, wie er während seines irdischen Wandels gesprochen hat (Matth. 5, 2 ff.). Nachdem Christus geredet hat, geziemt es sich, daſs das Volk den Glauben an ihn und seine Worte bekenne. Das geschieht im Credo. So war es auch, als der Herr auf Erden wandelte; denn nachdem er die Samariterin am Jakobsbrunnen belehrt hatte, glaubten viele an ihn (Joh. 4, 39)[1].

Das Offertorium entspricht dem Einzug Jesu in Jerusalem, bei welchem Kleider und Zweige auf den Weg gebreitet wurden (Matth. 21, 8). Denn die Kleider, welche für den Herrn hingebreitet wurden, bedeuten die Opfergaben. Sie deuten aber auch auf jene Menschen hin, die für Christus das Martyrium übernahmen. Das Offertorium findet vor der Konsekration, dem Andenken an den Tod des Herrn, statt. Christus will uns sagen: So wie ich für euch gestorben bin, so sollt ihr bereit sein, für eure Brüder zu sterben. Bei dem Einzug rief die Menge ‚Hosianna', bei dem Offertorium singen die Cantores ‚Ad te, Domine, levavi animam meam' und anderes[2].

Bis hierher verfolgt die Schrift den Gang der Handlung am Altare. Nun aber greift sie zurück auf die Epistel und das Evangelium, behandelt das Hinaufgehen des Subdiakons, der Cantores und des Diakons auf den Ambo, die Stellung des Diakons nach Süden, den Herabstieg desselben, das Auslöschen der Kerzen und das Tragen des Thuribulums zu den anderen Altären nach dem Evangelium. Alle

[1] p. 151. 152.

[2] p. 152. 153. Im CTur. 102 ist nach Bl. 82', welches schlieſst: ‚estote malicia paruuli', ein Blatt herausgerissen. Die auf Bl. 83 stehenden ersten Zeilen entbehren daher des Zusammenhanges. *Gerbert* hat sie nicht abgedruckt. Sie handeln von der sessio episcopi und lauten: ‚Sedet namque episcopus post primam oracionem, quia illi potestas est data soluendi et ligandi; et non solum ille sed et presbiteri sedent, quia non solum episcopo data est hec potestas sed et omnibus suis sequacibus.' Vgl. dazu Eclogae p. 1321, wo ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen ist. Auf dem fehlenden Blatte hat wahrscheinlich die Abhandlung über die Kollekte gestanden, deren Fehlen wir oben bemerkten. Denn an den eben mitgeteilten Schluſs knüpft der Verfasser das Kapitel ‚De ascensione subdiaconi ad ambonem' etc. an.

diese Stücke muſsten vor dem Offertorium behandelt werden. Der Verfasser mag es auch getan haben, aber ein Abschreiber oder ein ungeschickter Redaktor hat diese wie andere Stücke durcheinander geworfen.

Der Subdiakon steigt nicht, wie mit den Worten des Ordo Romanus II festgestellt wird[1], auf die obere Stufe des Ambo, die für die Verlesung des Evangeliums bestimmt ist. Denn Johannes, welchen der Subdiakon vorstellt, hält sich nicht für würdig, Jesu Schuhriemen aufzulösen (Luk. 3, 16). Bezüglich der Stellung des Cantor weicht der Verfasser aber von dem Ordo Romanus ab. Der letztere weist dem Cantor die Stellung des Subdiakons an; der Verfasser der Meſserklärung aber stellt es dem Cantor frei, auf die obere Stufe oder auf die des Subdiakons oder auf eine noch niedrigere zu treten. Für jede dieser Stufen weiſs er Beziehungen zu Christus und Johannes Baptista zu finden. Denn der Cantor stellt Christum dar, der die Apostel beruft, darum steigt er auf die obere Stufe; Christus wurde aber auch für Johannes gehalten, daher kann der Cantor auch die Stufe des Subdiakons einnehmen; Christus ordnete sich dem Täufer unter, da er sich von ihm taufen lieſs, darum kann der Cantor die unterste Stufe wählen.

Zur Lesung des Evangeliums besteigt der Diakon die obere Stufe. Ehe er liest, erbittet er die Benediktion des Bischofs, welcher Weihrauch in das Thuribulum legt. Das Kreuz, welches der Bischof über den Diakon macht, gibt dem Verfasser Anlaſs zu einer Ausführung über das Kreuz (Is. 19, 19)[2], in welcher er zugleich nachweisen will, daſs das Wort ‚evangelium' in der Heiligen Schrift auch für ‚crux' oder ‚praedicatio sancta' steht (Apok. 10, 8—10). Nach diesem Passus legt er die mystische Bedeutung des Ablegens der Baculi bei dem Evangelium unter Berufung auf Cant. 3, 2ff. dar: wenn Christus da ist und spricht, bedürfen wir anderer Hilfe nicht und auch keiner anderen Lehrer. Die Stellung des Diakons nach Süden bedeutet das in Liebe glühende Herz (Cant. 1, 6), welches empfänglich ist für die Worte des Herrn (Luk. 8, 15). Der Abschnitt schlieſst mit acht Versen, welche Ermahnungen für den Diakon enthalten[3].

---

[1] *M.* LXXVIII, 971.

[2] p. 154: ‚Domini namque altare in medio terrae crucem Domini significat in Hierusalem.'

[3] p. 153—155. Die Verse sind in der Hs. völlig entstellt; der Abdruck bei *Gerbert* ist auch sinnlos; korrekt stehen sie in Eclogae p. 1323.

Nachdem der Diakon den Ambo verlassen hat, gibt er das Evangelienbuch zum Kuſs, wie auch das Kreuz alle Jahre — er meint am Karfreitag — vom Volke geküſst wird. Das Auslöschen der Kerzen nach dem Evangelium bedeutet, daſs gegenüber dem Evangelium jeder menschliche Lehrer zu schweigen hat[1].

Daran schlieſst sich der Abschnitt ‚De thuribuli portatione post lectum evangelium'. Gemäſs dem Ordo Romanus[2] wurde nach dem Credo das Thuribulum an die Altäre getragen. Darin findet der Verfasser eine Erinnerung an die Rauchopfer des Alten Bundes (Exod. 30, 6 ff.). Weitere Ausführungen fehlen, da wiederum mehrere Blätter der Handschrift herausgerissen sind.

Soweit ist die Abhandlung bei Gerbert abgedruckt. Dieser Teil ist umfangreich genug, um ein Urteil über die Anlage der Schrift und den Stil derselben zu gestatten. Die Abhandlung verrät auf jeder Seite ihren Zweck: sie will die Übereinstimmung der Gebräuche der Messe mit der Heiligen Schrift dartun und stellt darum jedem Teile der Messe Stellen aus der Heiligen Schrift gegenüber, die nach der Ansicht des Verfassers jenem entsprechen. Wir haben oben viele solcher Stellen vermerkt. Denselben Nachweis bezeichnet Bischof Amalar als Zweck seines an den Abt Petrus von Nonantula gesandten Buches. Im Lichte dieser Ausführungen gewinnt die etwas dunkle Wendung in dem Schreiben Amalars: ‚que consencientia esset nostro toto officio, quod agitur in missa, . . . cum nostris autenticis, quos omnis ecclesia colit'[3], volle Klarheit: es soll die Übereinstimmung der Handlungen in der Messe mit der Heiligen Schrift gezeigt werden. Diesen Zweck hat man noch im 10. Jahrhundert verstanden und darum die auf Grund der Schrift des Trierer Bischofs ausgearbeiteten Meſserklärungen als expositiones missae ‚ex concordia sacrarum scripturarum' bezeichnet[4].

Die Abhandlung deutet die einzelnen Teile der Messe allegorisch: dieselbe Methode erklärt der Bischof in seinem Buche einzuhalten; er begründet sogar deren Berechtigung durch den Hinweis auf die Alten.

Der Bischof von Trier will in seinem Buche besonders die Tätigkeit der Cantores verfolgen. Das geschieht aber in unserer Meſs-

[1] p. 155. [2] *M.* LXXVIII, 972.
[3] Siehe oben S. 366. [4] Vgl. *Hittorp* p. 1169 und Clm. 14690, Bl. 180.

erklärung so ausgesprochen, daß an der Verfasserschaft des Bischofs kaum gezweifelt werden kann. Am Eingang der Abhandlung erklärt der Verfasser, daß er darstellen wolle, wie die Tätigkeit der Cantores, des Subdiakons und Diakons an dem Lesepulte dem Geheimnis der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Christi entspricht[1]. Wo sich immer Gelegenheit bietet, wendet er sich mit Ermahnungen an die Cantores. Beim Kyrie ruft er den Cantores zu: ‚Audite cantores! quorum ministerium frequentatis, horum vitam sequimini'; beim Alleluja: ‚O cantores, cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit'; beim Offertorium: ‚O cantores, mortificate membra vestra, quae sunt super terram; id est exstinguite carnales concupiscentias, estote malitia parvuli'[2].

Die Schrift ist einem Freunde gewidmet, den der Verfasser mit ‚frater' anredet[3] und an den er sich sehr oft in seinen Darlegungen direkt wendet[4]. Wir wissen aber, daß Amalar von Trier sein Buch dem Abte Petrus von Nonantula gewidmet hat.

Der Verfasser der Schrift gibt im Eingange deren Inhalt an, damit niemand durch den geringen Wert und durch die angeblich bäurische Darstellung enttäuscht werde. Diese Vorsicht entspricht vollkommen der Bitte des Bischofs, das Buch nicht in die Öffentlichkeit zu bringen und hämischer Kritik auszusetzen.

Alles das paßt vortrefflich auf die Abhandlung, welche wir besprochen haben. Wir glauben darum den Bischof Amalar von Trier für den Verfasser des bei Gerbert abgedruckten ersten Teiles der Schrift über die Messe halten zu dürfen.

Wie steht es aber mit dem zweiten Teil, dessen Kapitelüberschriften wir oben mitgeteilt haben? Derselbe ist eine planlose Zusammenstellung von Exzerpten liturgischen Inhalts. Die Fragmente, welche die elf Nummern der Handschrift bieten, sind zudem noch wiederholt durcheinander geworfen. Woher stammen nun diese Fragmente? Haben sie denselben Verfasser wie der erste Teil der oben behandelten Schrift?

Eines dieser Fragmente, und zwar ein umfangreiches, das auch mit keinem Stücke der Eclogae übereinstimmt, beschäftigt sich mit

[1] p. 150. Siehe oben S. 378 f.
[2] p. 150. 152. 153. [3] p. 150. 155.
[4] Mit ‚audi', ‚attende', ‚si tibi placet', ‚ut bene nosti'; p. 152. 153. 154. 155.

dem ‚Agnus Dei' und der Postcommunio. Wir entnehmen demselben das Folgende[1]:

‚Intende, dilecte frater, qualibus uerbis cantores in eadem hora ostia[m] oris et cordis pulsent „Agnus dei" dicentes, „qui tollis peccata mundi, miserere nobis". Ecce eadem uerba, que Christus dixit: „in remissionem peccatorum" (Matth. 26, 28). Cantores precantur, quando dicunt: „qui tollis peccata mundi, miserere nobis". Quis est occisus, dilecte, nisi agnus dei innocens, qui ut catulus leonis recubuit et ut leo uicit resurreccione sua destructa morte nostra. Audis item, dilecte, que conueniencia sit euangelio cum presenti officio. Ipsa die, qua Christus resurrexit a mortuis, ambulantibus duobus in uia apparuit illis et interrogauit illos, quos sermones inuicem proferrent. Respondens unus, cui nomen Cleophas, inter alia dixit ei: de Iesu Nazareno, qui fuit uir propheta, potens in opere et sermone coram deo et omni populo, quomodo tradiderunt eum summi sacerdotes et principes nostri in damnacionem mortis et crucifixerunt eum. Nos autem sperabamus, quia ipse esset redempturus Israel (Luc. 24, 19—21). Eorum dubitacio, quam habebant de Christi resurreccione, nostram dubitacionem signat, que in nobis est, antequam consciencia nostra monstrat motus[2] nostros extinctos penitus peccati et solam uiuere in nobis uirtutem, in qua erat Paulus, quando dicebat: „nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum" (1 Cor. 4, 4). Interrogauit istos Iesus. Nonne tibi uidetur, frater, quando manducas corpus et sanguinem Domini, interrogare[3] Iesus, utrum dignus sis tanto sacramento annon? Profecto stultissimus est, qui non discernit corpus et sanguinem Domini de altero cibo. Ut credo, potes[4] bene intellegere, quomodo interroget Iesus. Idem interrogari te facit a te ipso, ut diximus, utrum tanto sacramento dignus sis[5] annon? Ecce iam potes uidere, que consequencia sit sensuum in supradictis uerbis. Iesus dixit: „in remissionem peccatorum". Cantores dicunt: „qui tollis peccata mundi, miserere nobis". Isti dicunt ipsi: „redempturus erat Israel", qui remittit peccata, adimplet, quod cantores pre-

---

[1] CTur. 102, Bl. 87'—88'. Es steht irrigerweise unter der Überschrift ‚De introitu episcopi'; s. oben S. 380.
[2] Hs.: ‚monstratur motos'. [3] Hs.: ‚interrogat ei'. [4] Hs.: ‚potest'.
[5] Hs.: ‚sit'.

cantur, quod bonum optant, quod sperant redempcionem Israel. Quod dixerunt „redempturus" de futuro, ideoque dixerunt, quia adhuc dubitabant. Sed bonus magister in fraccione panis dubitacionem abstulit et confirmacionem intulit. Et cantores non statim silent, sed adhuc cantant post „Agnus dei" antiphonam ad complendum. Ut bene nosti, antiphona uox reciproqua dicitur. Quod illi duo fecerunt, qui uenerunt in mansionem non certi[1]; sed ad undecim congregatos statim pergentes antifonam retulerunt. Undecim dixerunt: „Surrexit Dominus uere et apparuit Simoni"; ipsi uero uocem reciprocam dederunt dicente euangelio: „Et ipsi narrabant, que gesta erant in uia et quomodo cognouerunt eum in fraccione panis" (Luc. 24, 34. 35). Istud officium, si tibi uidetur, officio istorum conuenire potest, et ista antifona, que ad complendum dicitur, ideo[2] cantatur, sicut nobis uidetur, ut diu eciam seruetur sacramentum sumptum in cordibus sumencium, conuenire[3] illi loco euangelii [videtur], ubi dicit: „Undecim discipuli abierunt in Galileam" (Matth. 28, 16), postquam eis dixit: „pax uobis", et manducauit coram eis et reliquias dedit eis (Luc. 24, 43); abierunt [in] Galileam in montem ubi eis constitutum erat et ubi uidentes eum adorauerunt (Matth. 28, 16. 17).'

Man empfängt bei dem Lesen dieses Stückes sofort den Eindruck, daſs es nur von dem Manne geschrieben sein kann, welcher den ersten Teil der Abhandlung verfaſst hat. Denn der Stil zeigt eine überraschende Gleichheit mit derselben; die Anreden ‚dilecte frater' und ‚frater' wiederholen sich; es kommen dieselben Apostrophen an den ‚frater' vor, wie in der Abhandlung, und die Art der Beweisführung ist dieselbe. Das gleiche gilt von einem anderen Fragment[4].

In der Exzerptensammlung der Züricher Handschrift befinden sich also zweifellos Stücke, welche den Bischof Amalar von Trier zum Verfasser haben. Bei zweien glauben wir das nachgewiesen zu

[1] Hs.: ‚mansione non certe'. [2] Hs.: ‚que ideo'. [3] Hs.: ‚conueniri'.

[4] Fragment 3, Bl. 89': ‚Sol namque ab oriente mane rutilat inluminans orbem terrarum; cui, frater, aptius tanta stella conuenire potest, quam, ut diximus, ipsi soli iusticie, qui procedens ex patre inluminat uero omnem ecclesiam suam, que ad illum aspicit, a quo nunquam discessit, cum quo semper manet, de quo psalmista canit uersum, quem iam proposuimus in eodem opere: „Prouidebam Dominum in conspectu meo semper" (Ps. 15, 8).' Der Teil des Buches, in welchem diese Psalmstelle erwähnt wird, fehlt.

haben. Vielleicht dürfen wir daraus schliefsen, dafs auch die anderen Stücke aus derselben Quelle stammen. Dieser Schlufs findet eine starke Stütze in der sogleich zu erweisenden Tatsache, dafs auch mehrere Stücke der Eclogae dem Buche dieses Bischofs entnommen sind.

Die Eclogae sind ebenfalls eine systemlose Zusammenstellung einer Anzahl von Exzerpten aus Schriften über die Messe[1]. Als Einleitung dient die Vorrede zu dem Buche Amalars von Trier samt der Inhaltsangabe mit Ausschlufs des letzten Absatzes. Dann folgen 29 Stücke: 1. De Romano ordine et de statione in ecclesia; 2. De introitu episcopi; 3. De diaconibus et ceteris ministris episcopi; 4. De portatione cereorum; 5. De portatione thuribuli; 6. De episcopo iam praesentato altari; 7. De Gloria patri et filio et spiritui sancto; 8. De statione diaconorum; 9. De statione episcopi; 10. De sessione episcopi; 11. De sede episcopali; 12. De epistola; 13. Cur sit diaconus in ambone versus ad meridiem; 14. De exstinctione cereorum; 15. De Credo in deum; 16. De praesentatione corporalis et calicis ad altare; 17. Recapitulatio de passione Domini; 18. De oblatione; 19. Quomodo stent ministri episcopi, diaconi et subdiaconi circa altare hora missae; 20. De ‚Te igitur' cur secreto cantetur; 21. De crucibus in ‚Te igitur'; 22. De nominibus quatuor orationum episcoporum sive populi in missa; 23. De Secreta; 24. De fractione oblatarum; 25. De pace annuntiata antequam commisceantur corpus et sanguis Domini; 26. Item de Secreta; 27. De praefatione; 28. De benedictione post communionem; 29. Qualiter quaedam orationes et cruces in ‚Te igitur' agendae sunt.

Das Verzeichnis der Kapitel bekundet deutlich, dafs die Zusammenstellung planlos gemacht worden ist. Mönchemeier versucht

---

[1] Die Eclogae wurden zuerst aus der St. Galler Hs. 446 von *Baluze* in Capitularia regum Franc. (Paris. 1677) II, 1352 sqq. veröffentlicht, dann von *Mabillon* im Museum Italic. (Paris. 1687) II, 549 sqq. und abgedruckt von *M.* CV, 1315—1352; mit der Vorrede, aber ohne das Kapitelverzeichnis stehen sie abgekürzt auch bei *M.* LXXVIII, 1371—1380. Eine Rezension derselben in Frageform mit dem Kapitelverzeichnis am Schlusse steht bei *Gerbert*, Mon. II, 156—166. Sie ist einer Einsiedelner Hs. entnommen und eingeleitet von einem ebenfalls in Frageform abgefafsten kurzen Unterricht über die technischen Ausdrücke officium, missa, chorus etc. nach *Isidor* und über den Verlauf der heiligen Handlung. — In den St. Galler Hss. 446 und 614 (vgl. *Scherrer* S. 144. 199) und der Einsiedelner Hs. 110 (vgl. *Meier* S. 90) tragen die Eclogae den Namen: ‚Amalhere abbas'. Über die sonstige handschriftliche Überlieferung s. *Mönchemeier* S. 93 ff.

zwar durch Umstellung einzelner Kapitel einigermaſsen Ordnung in die Sammlung zu bringen[1], kann aber doch nicht überzeugen, daſs eine in sich abgeschlossene Schrift vorliege. Für den gröſsten Teil der Stücke dieser Sammlung läſst sich auch der Ursprung nachweisen.

Das Stück 1 ‚De Romano ordine' etc. steht auch bei Amalar von Metz[2]; in den Eclogae fehlt ein Satz[3], welchen aber die Fragmente der Züricher Handschrift 102 enthalten. Ob das Stück wirklich aus Amalar von Metz entnommen ist, bleibt trotz der nahezu wörtlichen Übereinstimmung fraglich. Er könnte auch aus dem Buche des Trierer Bischofs stammen, welcher dieselbe Quelle, wie sein Metzer Namensgenosse, gebraucht haben könnte. Das Fragment 11 ‚De sede episcopali' ist ebenfalls in dem Werke des Metzer Amalar[4] enthalten; es stammt aber aus Augustins Psalmenkommentar[5] und konnte demnach auch ohne die Vermittlung des Metzer Liturgikers erlangt werden.

Der letzte Abschnitt (29) gehört einem Ordo Romanus an, welcher von Mabillon als vierter bezeichnet wird[6]. Der Abschnitt ist ein späterer Zusatz. Denn an anderen Stellen ist der sogen. Ordo Romanus II benutzt[7].

Auſser den beiden Stücken 1 und 11 finden sich in den Eclogae wohl hie und da Anklänge an die Erklärungsweise Amalars von Metz, aber keine wörtlichen Entlehnungen; es läſst sich vielmehr nachweisen, daſs in den Eclogae manche Zeremonien eine andere Deutung finden als in Amalars Büchern. Man vergleiche die Abschnitte der Eclogae ‚De portatione cereorum' (4), ‚De exstinctione cereorum' (14), ‚De crucibus in „Te igitur"' (21), ‚De Secreta' (23 und 26), ‚De pace annuntiata' (25) mit den entsprechenden Partien der Bücher des Metzer Amalar[8], und man wird zugestehen müssen, daſs die Deutungen in den Eclogae nicht von dem letzteren stammen können. Von besonderem Gewicht ist die Deutung, welche in den Eclogae den drei Teilen der

[1] S. 99. [2] Lib. III, 2, p. 1105.
[3] ‚sicut dicit Paulus apostolus: Fidelis est deus — potestis' (1 Cor. 10, 13).
[4] Lib. III, 10, p. 1117.
[5] In Ps. 126; *M.* XXXVII, 1669. [6] *M.* LXXVIII, 983.
[7] Vgl. ‚De exstinctione cereorum' und ‚De praesentatione corporalis' etc. p. 1323.
[8] Lib. III, 7. 18. 30. 31. 20.

Hostie gegeben wird; sie sollen Christum, Kleophas und Lukas bedeuten; denn in den letzteren beiden sah die Tradition die Emmausjünger. Vom Metzer Amalar werden diese drei Teile, wie wir oben gesehen haben, ganz anders erklärt[1]. Es ist nun nicht anzunehmen, daſs Amalar von Metz in einem Punkte, der von seinen Gegnern besonders bemängelt wurde, plötzlich zu einer anderen, nicht minder anfechtbaren Erklärung übergegangen sei. Auch die Augustinsche Erklärung von 1 Tim. 2, 1 findet in den Eclogae (22. 28) eine viel ausgiebigere Verwendung als bei Amalar von Metz[2]. Alles in allem genommen, wird man die Eclogae weder als einen Auszug aus den Büchern Amalars ‚De ecclesiasticis officiis' noch als eine von demselben neu verfaſste Schrift ansehen können[3].

Dagegen läſst sich der Nachweis erbringen, daſs der Kompilator der Eclogae das Buch des Trierer Bischofs wiederholt und ausgiebig benutzt hat. Das ist zunächst der Fall in den Abschnitten ‚De epistola' (12) und ‚Cur sit diaconus in ambone versus ad meridiem' (13)[4]. Den Schluſs des zuerst genannten Abschnittes bilden die Verse,

---

[1] Lib. III, 35; s. oben S. 357. [2] Praef. alt. p. 988.

[3] Auch *Mönchemeier* S. 101 erkennt an, daſs seine Beweisführung nicht durchschlagend sei.

[4] Eclogae p. 1321:

‚Christus enim minister fuit qui dixit: „Non veni ministrari, sed ministrare" (Matth. 20, 28). Ioannes nempe subminister, qui dixit: „Hic erat, quem dixi, qui post me . . . factus est" (Io. 1, 27), qui non ascendit ad superiorem gradum, quem solus solet ascendere qui evangelium lecturus est, ut ostendat se subministrum esse, quia non est Ioannes dignus solvere corrigiam calceamentorum, cuius verba in eo leguntur. Cantor vero ascendere potest indifferenter. Ascendit superius, quia Christus praelatus est Ioanni. Stat in eodem, quia aestimabatur Ioannes. Stat inferius, quia venit ab eo baptizari. Non ascendit superius qui responsorium cantat, quam qui lectionem legit, sed stat in eodem loco. Et si ascendit superius, secundum supradictos modos intelligitur. Responsorium ideo

Gerbert

p. 151: ‚Christus enim minister fuit qui dixit: „Non veni . . ." Iohannes nempe subminister, qui dixit: „Hic erat . . ."' (folgen noch andere Stellen).

p. 153: ‚non tamen ascendit in superiorem gradum, quem solus solet ascendere qui evangelium lecturus est . . . non ascendit in superiorem gradum, quia non est dignus Iohannes solvere corrigia[m] calceamentorum eius, cuius verba in eo leguntur. . . Cantor vero ascendere potest; indifferenter ascendit superius, quia Christus est praelatus Iohanni; stat in eodem, qui[a] aestimabatur Iohannes, stat inferius, quia venit ab eo baptizari. . .'

p. 153: ‚Si tibi placet isto modo non ascendat superius qui responsorium cantat, quam qui lectionem legit, et stet in eodem loco et ascendat superius secundum supradictos modos.'

welche das Buch Amalars von Trier ebenfalls enthält[1]. Die Abschnitte 4—9 der Eclogae zeigen eine fast wörtliche Übereinstimmung mit den Fragmenten der Züricher Handschrift[2], während sie keine Ähnlichkeit mit den Büchern Amalars von Metz haben. Diese Fragmente stammen aber, wie wir annehmen mufsten, aus der Schrift des Trierer Bischofs. Dafs sie den Eclogae entnommen sein könnten, ist schon darum unwahrscheinlich, weil sie mehr bringen und bieten als die Eclogae.

Endlich — um anderes zu übergehen — verraten auch stilistische Eigentümlichkeiten die Herkunft der Stücke 22 und 28 aus dem Buche des Trierer Bischofs. Beide Abschnitte enthalten die dem letzteren geläufige Anrede ‚frater mi' und ‚fraternitas' und Wendungen wie ‚Quid est namque', ‚Audi qualiter', welche demselben eigentümlich sind[3].

Die Eclogae sind — das ergibt sich aus unsern Ausführungen fast mit Sicherheit — kein Werk des Metzer Liturgikers, sondern die Kompilation eines ungeschickten Sammlers, welcher sich zu seiner Arbeit vor allem des Buches des Bischofs Amalar von Trier bediente. Dieser Ursprung der Eclogae war im 10. Jahrhundert, wie es scheint, auch noch bekannt. Deshalb nennen zwei St. Galler Handschriften[4] und eine Einsiedelner[5] mit einem gewissen Rechte den ‚Amalhere abbas' als Verfasser der Eclogae. Denn Amalar von Trier nahm nach seinem 816 erfolgten Weggange von Trier wahrscheinlich die Würde eines Abtes an.

Wie das umfangreiche Schreiben an den Abt Hilduin von St. Denis bezeugt, entsagte Amalarius Fortunatus auch in seiner

---

dicitur eo quod uno cantante ceteri respondeant. Cantavit unus Christus, i. e. vocavit Petrum et ceteros apostolos. Illi responderunt, quia Christum imitati sunt. . .'

p. 151: ‚Responsorium ideo dicitur eo quod uno cantante ceteri respondent; cantavit unus Christus, i. e. vocavit Petrum et ceteros apostolos, et illi responderunt, quia Christum imitati sunt. . .'

Weitere Nebeneinanderstellungen unterlassen wir; man vgl. Eclogae p. 1322: ‚Aliter baculum possumus intelligere humanum adiutorium' . . . ‚Diaconus . . . ad orientem stat . . .' mit *Gerbert* p. 155.

[1] Eclogae p. 1523, *Gerbert* p. 155.

[2] Vgl. CTur. 102, Bl. 90 und 91; nur ist in der Hs. die Reihenfolge der Stücke sehr verwirrt: Eclogae 4, 5, 6 = Bl. 90. 91; Eclogae 7 = Bl. 91. 91'. 89'; Eclogae 8 = Bl. 90; Eclogae 9 = Bl. 90. 90'. 89. 92. 92'.

[3] Eclogae p. 1327. 1330. [4] CSG. 446. 514. [5] Cod. 110, Bl. 19.

Zurückgezogenheit den liturgischen Studien nicht[1]. Dasselbe enthält eine Abhandlung über die Ordinationstermine und über die Fastenzeiten. Fortunatus berichtet über die auf seiner mit dem Abte Petrus unternommenen Reise nach Konstantinopel angetroffenen Verschiedenheiten in der Beobachtung der Weihetermine und der Fastenzeiten und erläutert mittelst mannigfacher allegorischer Deutungen die römischen und fränkischen Gewohnheiten. Am Schlusse erörtert er die Natur und Bedeutung des in Rom an die Stadtparochien vom Papste an gewissen Tagen gesandten ‚Fermentum'. Für seine Erklärungen erbittet er die Prüfung oder auch die Korrektur des Abtes Hilduin. Auf den Inhalt der Ausführungen einzugehen, liegt außerhalb unserer Aufgabe; nur ein Passus beansprucht unser Interesse.

Der eingehenden Erörterung über die römischen Ordinationstermine schickt er den Satz voraus, daſs nichts in der Kirche ohne tiefen Grund angeordnet sei[2]. Er stellt dann einige Nachrichten über die Ordinationstermine zu den Zeiten des Papstes Gelasius I. und anderer Päpste gemäſs den Angaben des Liber pontificalis zusammen. Die zu seiner Zeit üblichen Ordinationstermine, welche ungefähr je 14 Wochen auseinander liegen, bringt er nun in Zusammenhang mit den dreimal 14 Gliedern des Stammbaumes Christi bei Matthäus. Auf den wunderlichen Erklärungsversuch gehen wir nicht ein. Für uns ist es von Bedeutung, daſs sich dieselbe Beweisführung in abgekürzter Form bei Amalar von Metz findet[3]. Indem der letztere von den Ordinationstagen handelt, erwähnt er flüchtig die frühere römische Praxis bis Papst Simplicius und führt dann aus, daſs die Termine dem Stammbaume Christi entsprechen. Augustinus benutzt schon das Geschlechtsregister, welches aus dreimal 14 Gliedern besteht, zur Erklärung der Quadragesimalfasten[4]. Diesem Beispiele ist Beda gefolgt[5]. Für die Deutung dieser dreimal 14 Glieder auf die Ordinationstermine findet sich jedoch unseres Wissens kein Vorgang. Amalarius Fortunatus wird also dafür die Priorität beanspruchen dürfen. Er erklärt diese Deutung

[1] Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte XIII, 308—323.

[2] Ebd. S. 314: ‚Firme teneo, quod nihil subcisivum a patribus sanctis constitutum sit, sed omnia ratione dignissima, et nihil in ecclesia frequentetur, quod non sit tritum eorum vestigiis.'

[3] De eccl. off. II, 1, p. 1075.

[4] De consensu evangel. II, 4; *M.* XXXIV, 1075.

[5] In Matth. I, 1 und In Luc. I, 3; *M.* XCII, 11. 362.

selbst als das Resultat seines Nachdenkens[1]. Wenn nun in diesem Punkte inhaltliche und zum Teil wörtliche[2] Übereinstimmung zwischen dem Metzer Amalar und seinem Trierer Namensgenossen herrscht, wird man die Benutzung des letzteren durch den ersteren an der bezeichneten Stelle mit Sicherheit behaupten dürfen.

Hat der Metzer Diakon aber die eben besprochene Abhandlung des früheren Trierer Bischofs benutzt, so darf die Frage, ob er auch des letzteren Buch über die Messe gekannt hat, nicht ohne weiteres verneint werden. Wenn sich daher gleiche oder ähnliche Auffassungen bei beiden Schriftstellern finden, wird man wohl die Priorität der Gedanken für den Trierer Amalar in Anspruch nehmen müssen.

---

[1] p. 314: ‚Promam tamen quamvis praesumptuose, quod mihi videtur posse congruere presenti rationi, non preponendo potiori. Quodsi probabile est, oro probetur per vos; si corrigendum est, corrigatur per vos.'

[2] Epist. ad Hilduinum p. 315: ‚Primi apostolici semper in Decimbrio mense ... consecrationes ministrabant usque ad Simplicium... Ipse primus sacravit in Februario, ni fallor nullam ob aliam causam, nisi intimando, coniungendos propinquius Christi corpori, qui per sacrum ministerium provehuntur...' Spätere Päpste hätten im Februar, Juni und September ordiniert. Diese Monate seien vorbedeutet durch je das erste Glied der drei vierzehngliedrigen Reihen des Geschlechtsregisters Christi. ‚Et merito, quia, ut protulit sanctus Gregorius, deo homo coniungitur per sacrum ministerium. (Die angezogene Stelle steht in *Gregorii* Epist. XI, 64; *M.* LXXVII, 1101 und ist aus *Bedas* Hist. eccl. III, 27; *M.* XCV, 60 entnommen.) Scimus enim per L et duas ebdomadas extendere solem cursum suum. His tripertitis per tres tesseracedecades fiunt ebdomadae XL duae. Tot sunt generationes secundum Matthaeum Christi cum ipso. Tot enim hebdomadae inveniuntur a prima sabbati primi mensis usque ad quartam sabbati decimi mensis. Inter finem decimi mensis quarta sabbati et initium primi mensis prima sabbati decem ebdomadae supersunt. Haec mihi videtur ratio, ut prima sabbati primi mensis, quod est initium XIIII ebdomadarum, quasi in loco Abrahae coniungantur per sacrum ministerium deo fideles...' Bei Amalar von Metz ist II, 1, p. 1075 nach der Mitteilung derselben Stelle aus Gregor die Ausführung von ‚Primi apostoli' (so steht fälschlich statt apostolici) bis ‚provehuntur' gleichlautend. Die Erwähnung der Päpste Gelasius u. s. w. fehlt; der Übergang zur Erklärung ist verständlicher: ‚Et quia incongruum est sicut unicuique generationi singularis hebdomada deputatur, ita per unamquamque hebdomadam consecrationem celebrari, causa congruenti per singula tempora, quae convenire possunt virtutibus et interpretationibus patriarcharum, qui in articulis genealogiae positi sunt, consecratio celebratur. Per tres τεσσαραδεκαδίας annuales fiunt hebdomadae quadraginta duae. Tot generationes secundum Matthaeum Christi sunt cum ipso. Tot etiam hebdomadae inveniuntur a primo sabbato primi mensis usque ad quartum sabbatum decimi mensis. Consecratio prima celebratur primo sabbato primi mensis, quae quasi in loco Abrahae generat Christum.' Das Folgende ist inhaltlich gleich, bei Amalar von Metz aber klarer.

Damit fällt der Vorwurf des Bruches mit der Tradition, welchen Florus dem Amalar von Metz macht, zusammen; zugleich aber auch der Anspruch des letzteren auf Originalität. Selbst wenn man nicht annehmen wollte, dafs der Metzer Liturgiker den Trierer benutzt habe, ist das angebliche Geständnis des ersteren, er habe alles ,in seinem eigenen Geiste gelesen'[1], in Zweifel zu ziehen. Denn Amalar von Metz war in den wissenschaftlichen Traditionen seiner Zeit aufgewachsen, und diese hielten die Übereinstimmung mit den Vätern und anerkannten kirchlichen Schriftstellern für die oberste Pflicht. In den Bahnen dieser Traditionen wandelten darum beide Amalare, wenn sie die Zeremonien der Messe allegorisch erklärten. Aber sie haben die Grundsätze jener Traditionen zur weiteren Ausbildung und Anwendung gebracht und die Mühe nicht gescheut, in spitzfindigem Denken und in phantasievollen Vergleichen für jede der zahlreichen Zeremonien eine rememorative oder symbolische Deutung zu suchen. Das war bis dahin nur schüchtern versucht und nur teilweise durchgeführt worden. In den Schriften der beiden Amalare tritt uns diese Methode aber völlig ausgebildet entgegen. Darum darf man diese Schriften als literarische Wendepunkte für die Methode der Mefsauslegung bezeichnen.

Das Buch des Bischofs von Trier ist wenig verbreitet gewesen. Wir kennen es nur in verstümmelter und fragmentarischer Form. Seine Spuren finden wir in den Eclogae und in einer alten, dem 10. Jahrhundert angehörigen Mefserklärung[2]. Die Bücher Amalars von Metz haben das Buch seines Trierer Namensgenossen vergessen gemacht. Von Freunden verehrt und von Feinden geschmäht, gelangten sie in kurzer Zeit zu so mafsgebender Bedeutung für die Erklärung der kirchlichen Gebräuche, dafs man das bescheiden eingeführte Buch des gleichnamigen Trierer Bischofs vergafs.

Der Verlauf der Synode von Kierzy konnte den Diakon Florus und seinen Anhang befriedigen. Sie hatten ihren Zweck erreicht. Amalar von Metz verliefs Lyon, und Agobard nahm wiederum den ihm gehörigen Sitz ein. Wie Florus das Urteil der Synode gegen Amalar

---

[1] Siehe oben S. 359. [2] Bei *Hittorp* p. 1169—1176.

verwertete, zeigt die heftige Sprache in seinem ‚Opusculum in causa fidei'. Aber auch Agobard glaubte in einer besonderen Schrift die Irrtümer Amalars bekämpfen zu müssen[1]. Die Polemik gegen den letzteren war nicht schwer zu führen. Denn unter der Unzahl von Deutungen, die sich in seinen Büchern finden, gab es genug gewagte, verkehrte und lächerliche und bei einigem Übelwollen gefährlich erscheinende Meinungen, zu deren polemischer Ausnützung nicht viel Geschick gehörte. Aber grundsätzlich hat weder Florus noch Agobard die Unerlaubtheit der Anwendung der Allegorie bei Erklärung der gottesdienstlichen Zeremonien nachweisen können. Amalar verteidigte sich nicht. Vielleicht war er des Kampfes müde, vielleicht fühlte er auch die Schwäche seiner Arbeiten: die Übertreibung des an sich richtigen Grundsatzes durch dessen Anwendung auf alles, selbst das Geringste, im heiligen Dienste und den systemlosen, verwirrenden Wechsel in Vergleichen und Bildern.

Mochte aber auch Amalar im Kampfe unterlegen sein, seine Methode hat die Niederlage überlebt. Denn sie beherrschte fortan — bis auf wenige Ausnahmen — die gesamte liturgische Literatur des Mittelalters und hat sich ihrem Wesen nach bis zum heutigen Tage erhalten. Die Synode von Kierzy hat ihre Korrektur durch das fast einstimmige Votum der mittelalterlichen Theologie und durch die kirchliche Praxis gefunden.

Schon mitten im Kampfe klagt der Lyoner Diakon, daſs Amalars Bücher in aller Händen seien[2]. Um deren Einfluſs entgegenzuarbeiten, entschloſs sich Florus, dem Klerus eine bessere, auf anderen Grundsätzen beruhende Meſserklärung zu liefern. Er verfaſste eine solche auf Grund der Aussprüche der Väter und nannte die Schrift ‚Opusculum de actione missarum'[3], weil er im Einklang mit den bereits

---

[1] Contra libros quatuor Amalarii; bei *M.* CIV, 339—350.

[2] *M.* CXIX, 74: ‚Certe libri ipsi fere ubique dispersi, fere omnibus noti sunt.'

[3] Über den wahrscheinlich 860 gestorbenen Diakon *Florus* vgl. Hist. littér. de la France V, 213ss.; *Ebert* II, 268; *Mönchemeier* S. 37. 206 ff. Seine Schriften stehen bei *M.* CXIX, 11 sqq., das Opusculum de act. miss. p. 15—72, nachgedruckt der ersten Ausgabe in *Martène*, Vet. scriptt. ampl. coll. IX, 577 sqq. In einer vortrefflichen Abschrift aus dem 12. Jahrhundert liegt es im Clm. 8304, Bl. 13 ff. vor und beginnt: ‚Opusculum de actione missarum quod subter annexum continetur collectum quam maxime et in ordine digestum ex uerbis' u. s. w. Durch Zeichen in Rot (§) werden am Rande die Väterstellen gekennzeichnet, zuweilen auch mit Namen.

behandelten Auslegungen seine Erklärung erst mit dem ‚Dominus vobiscum‘ der Präfation, also mit dem Kanon, der ‚actio missae‘, beginnt. Er führt sein Werkchen als eine Sammlung von Aussprüchen der Väter — Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Fulgentius, Severianus, Vigilius von Tapsus, Isidor, Beda und Avitus — ein, die er für seine Zwecke geordnet habe. In margine vermerkte er auch gehörigen Orts die Namen der Väter, welchen die Stellen entnommen waren, aber nicht überall, um, wie er sagt, nicht lästig zu fallen und nicht die Darstellung zu unterbrechen. Sein Zweck ist nicht, eine Worterklärung zu geben, da die Worte einfach und klar seien, sondern eine Erklärung des Geheimnisses, welches gefeiert wird, und eine Anleitung, dasselbe gläubig und fromm zu feiern[1].

Die Arbeit des Lyoner Diakons besteht demnach vornehmlich in der geschickten Auswahl und in der zweckmäſsigen Zusammenstellung jener Väterstellen, die er für die Erklärung der Messe heranziehen will. Allein er hat auch aus Eigenem an zahlreichen Stellen viel hinzugefügt, und zwar nicht bloſs um die äuſsere Verbindung der Stellen herbeizuführen, sondern auch um den Gang der heiligen Handlung zu erläutern und um manches mit besonderem Nachdruck hervorzuheben[2]. Polemische Bemerkungen gegen Amalar finden sich nicht; die ganze Schrift bildet aber einen Protest gegen die Methode Amalars. Wohl wiederholt Florus an verschiedenen Stellen mit den Ausdrücken der Väter und mit eigenen Worten, daſs die Messe das Gedächtnis des Leidens Christi sei und daſs Priester und Volk sich dabei des Leidens des Herrn zu erinnern haben[3]; aber er hütet sich vor jeder Bemerkung, aus welcher man eine Berechtigung zu den Spezialdeutungen herleiten könnte, die er bei Amalar so heftig bekämpfte.

Unter Benutzung des Psalmenkommentars des hl. Augustinus gibt er in der Einleitung eine Belehrung über die Opfer des Alten Bundes und das Opfer des Neuen Bundes. Die Erklärung selbst

---

Bl. 72 schlieſst die Schrift wie in den Drucken. Dann folgen in der Handschrift die bei *M.* CLXXI abgedruckten ‚Versus Hildeberti de missa‘.

[1] p. 16: ‚In qua tamen expositiuncula non tam verba, quae satis simplicia sunt, sed potius ipsius mysterii ratio et actio exponitur (so Clm. 8304, nicht imponitur, wie der Druck hat) et commendatur, videlicet qua fide celebrandum, quanta pietate sit amplectendum.‘

[2] Vgl. cc. 11. 48. 51. 66. 89. 92 u. a. [3] Vgl. c. 62 und 63, p. 53. 54.

beginnt erst, wie bereits bemerkt, mit dem ‚Dominus vobiscum' der Präfation. Für die in der Präfation und in den Gebeten des Kanons liegenden Gedanken, die er meist kurz in seine eigenen Worte zusammenfaſst, liefert er nun lange Erläuterungen aus den Vätern. Mag dadurch die Darstellung auch zuweilen breit erscheinen, sie wird doch belebt durch die Mannigfaltigkeit und den Reichtum der Gedanken, mit welchen die Geheimnisse des Altares beleuchtet werden. Eine so reichhaltige, wohlgeordnete Sammlung patristischer Stellen zur Erklärung der im heiligen Opfer gefeierten Geheimnisse und zur Mahnung, die in denselben dargebotenen Gnaden zu erwerben, war bis dahin nicht erschienen. Darin liegt ein unzweifelhaftes Verdienst des Diakons, daſs er gegenüber den in die Einzelheiten des Ritus sich verlierenden und in der Allegorie kleinlich werdenden Schriften Amalars die alten, erhabenen und erhebenden Gedanken der Väter über Opfer und Sühne, über die Erlösung am Kreuze und die Aneignung der Verdienste Christi durch das Opfer des Altares in übersichtlichem Zusammenhange vorlegte. Wer tiefe und erbauliche Gedanken über die Messe im Gewande der begeisternden Sprache der ehrwürdigen Lehrer der Kirche liebte, muſste zu der Schrift des Lyoner Diakons greifen; wer aber unterrichtet sein wollte, wie die Zeremonien, die er täglich verrichtete, zu deuten seien, und warum gerade diese oder jene Handlung vorgeschrieben werde, zog die Schriften Amalars vor. Und die Liebhaber der Amalarschen Methode bildeten die überwiegende Mehrheit im Klerus.

In den führenden Kreisen von Lyon war das Andenken an Amalar von Metz verhaſst. Man konnte es ihm nicht verzeihen, daſs er während Agobards Verbannung das Bistum geleitet und den Versuch zu einer Reform der Liturgie gemacht hatte. Nichtsdestoweniger waren auch da seine Schriften, wie Florus gesteht, verbreitet. Das beklagt auch kurze Zeit nach Amalars Tode der in der Lyoner Kirche wirkende Verfasser der Schrift ‚De tribus epistolis'. Derselbe ist unzufrieden damit, daſs Hinkmar von Reims den Metzer Eindringling zur Abfassung einer Schrift gegen Gottschalk aufgefordert hat; denn Amalar habe mit seinen lügenhaften und phantastischen Büchern die fränkische Kirche verwirrt; man hätte darum seine Schriften lieber verbrennen, als ihn zur Abfassung einer neuen auffordern sollen, damit die ‚einfältigeren Kleriker', welche seine Bücher lieben und lesen, mit

deren Lektüre nicht nutzlos die Zeit vergeuden und nicht getäuscht und betrogen würden[1]. Es waren aber nicht bloſs die Armen am Geiste, welche die Bücher des Metzer Theologen gerne lasen, nein, auch die unterrichteten und gebildeten Kleriker fanden Gefallen an denselben. Ihre Methode entsprach eben im wesentlichen der Schultradition und dem Geschmacke jener Zeit. Wie hoch sie noch später von gelehrten Geistlichen geschätzt wurden, bekundet unter anderem auch der Auszug, welchen Wilhelm von Malmesbury († 1143) auf Wunsch eines Freundes anfertigte[2]. Der belesene Benediktiner bemerkt am Schlusse seiner Arbeit: ‚Zur Erklärung der verschiedenen Officien wirst du vergeblich einen anderen suchen als den Amalar; vielleicht hat einer beredter geschrieben, unterrichteter sicher nicht.‘[3]

---

[1] c. 40; *M.* CXXI, 1054: ‚. . . multum moleste et dolenter accipimus, ut ecclesiastici et prudentes viri tantam iniuriam sibimet ipsis fecerint, ut Amalarium de fidei ratione consulerent, qui et verbis et libris suis, mendaciis et erroribus et phantasticis atque haereticis disputationibus plenis omnes pene apud Franciam ecclesias et nonnullas etiam aliarum regionum, quantum in se fuit, infecit atque corrupit; ut non tam ipse de fide interrogari, quam omnia scripta eius saltem post mortem ipsius debuerint igne consumi, ne simpliciores quique, qui eos multum diligere et legendo frequentare dicuntur, eorum lectione et inaniter occuparentur et perniciose fallerentur ac deciperentur.‘

[2] Die Vorrede und das Schluſswort zu dem auch in der Disposition umgestalteten Auszug stehen bei *M.* CLXXIX, 1771—1774. Einige Kapitel teilt *Mönchemeier* S. 256. 257 aus der Helmstädter Hs. 1089 mit.

[3] *M.* CLXXIX, 1774: ‚Ceterum de varietatibus officiorum alium frustra desiderabis quam Amalarium; fuerit fortasse aliquis qui scripserit disertius, nemo certe peritius.‘

Vierter Abschnitt.

Rabanus Maurus, Walafrid Strabo und Remigius von Auxerre.

Zur Zeit des jenseits des Rheines geführten liturgischen Streites lebten und wirkten in dem eigentlichen Deutschland zwei Männer, welche die damalige profane und kirchliche Wissenschaft in sich vereinigten: Rabanus Maurus und Walafrid Strabo. Des ersteren[1] Verdienste um die Förderung der Ausbildung des Klerus werden mit Recht gefeiert; denn durch Unterricht und durch Unterrichtsbücher suchte er den jungen geistlichen Anwuchs mit Liebe zu den Wissenschaften zu erfüllen und zur Ausübung der Pflichten des priesterlichen Standes zu befähigen. Das ist auch der Zweck der drei Bücher ‚De institutione clericorum' und des ‚Liber de sacris ordinibus'. Das erstere Werk ist eine theologische Encyklopädie, und das letztere dient zur Schlufsvorbereitung auf das geistliche Amt. In beiden behandelt er auch die Messe. In dem ersteren gibt er der Anlage des Werkes gemäfs nur eine kurze Übersicht über den Gang derselben[2]. Er erklärt unter zahlreichen, meist wörtlichen Entlehnungen aus Isidors ‚Etymologien' und dessen Büchern ‚De ecclesiasticis officiis'[3] die technischen Ausdrücke officium, sacrificium, missa, chorus, antiphona u. a., berichtet

---

[1] Die reiche Literatur über Rabanus anzuführen unterlasse ich; ich verweise auf *Knöpflers* Einleitung zu der Ausgabe von Rabans ‚De institutione clericorum libri tres' (Monachii 1900). Rabanus war 776 in Mainz geboren, in Fulda erzogen, daselbst Abt 822—847 und von 847—856 Erzbischof von Mainz.

[2] Die Schrift ‚De institutione clericorum' steht bei *M.* CVII, 293—420; ich benutze die neue *Knöpfler*sche Ausgabe. Über die Messe handeln lib. I, 32 und 33; der in den Drucken — auch bei *Knöpfler* — dem c. 33 beigefügte Abschnitt ‚Additio de missa' stammt nicht von Rabanus, sondern ist ein Auszug aus Amalar lib. III, 31; *M.* CV, 1151.

[3] Etymol. III, 19; De eccl. offic. I, 18; *M.* LXXXII, 252; LXXXIII, 754.

über die Anordnungen verschiedener Päpste und verfolgt dann, ohne sich auf tiefere Erklärungen einzulassen, die Handlung der Messe bis zu Ende. Symbolische Deutungen gibt er nur für das Altartuch, in welchem er das Grabtuch des Herrn sieht, und für Kelch und Patene, die ihm das Grab Christi bedeuten[1], ein Vergleich, welchen Florus an Amalar so bitter tadelte. Man sieht daraus, daſs symbolische Auslegungen auch auſserhalb der Amalarschen Richtung für berechtigt gehalten wurden.

In der Schrift ‚De sacris ordinibus' bietet Rabanus den Klerikern eine umfangreichere Unterweisung über die Messe[2]. Das Buch ist nach den drei Büchern ‚De institutione clericorum' geschrieben, als Rabanus bereits Abt war (822) und für den Unterricht den Mönch Thiotmar zu Hilfe genommen hatte. Demselben ist auch die Schrift gewidmet. Sie sollte für den Unterricht der jungen Priester dienen[3]. Der gröſsere Teil derselben beschäftigt sich daher mit der Taufe und der Messe. Zur Erklärung der letzteren nimmt er zunächst das 33. Kapitel des ersten Buches seiner Schrift ‚De institutione clericorum' bis zur Behandlung der Secreta herüber und schlieſst dann mit einem kleinen Übergange die oben besprochene Meſserklärung ‚Dominus vobiscum' wörtlich und vollständig an[4]. Daſs die letztere nicht Rabans eigene Arbeit ist, kann nicht bezweifelt werden[5]. Wäre sie das, so wäre es unverständlich, weshalb die ziemlich zahlreichen Handschriften diese Meſserklärung stets erst mit dem ‚Dominus vobiscum' der Präfation beginnen, also das doch auch wichtige Vorhergehende weglassen. Dagegen erklärt sich die Aufnahme der schon vorhandenen Meſserklärung ‚Dominus vobiscum' durch Rabanus vollständig aus dem ganzen Charakter der schriftstellerischen Tätigkeit des Abtes. Dieselbe war wesentlich kompilatorisch[6]. Wo er Brauchbares fand,

---

[1] I, 33, p. 75. 76. [2] Sie steht im 19. Kapitel; *M.* CXII, 1177—1192.

[3] Praefatio; *M.* CXII, 1165. [4] Siehe oben S. 344 ff.

[5] *Thalhofer-Ebner* halten I, 1, S. 77 die Erklärung irrtümlich für eine selbständige, dem Buche des Florus ähnliche Arbeit.

[6] Schon im Mittelalter wurde Rabans kompilatorische Schriftstellerei erkannt und gerügt. Wilhelm von Malmesbury warnt in der Vorrede zur Abbreviation der Bücher Amalars von Metz vor Rabans Büchern nicht bloſs wegen des dem gelehrten Erzbischof von Mainz — zu Unrecht — zugeschriebenen Sterkoranismus, sondern auch wegen seiner kompilatorischen Arbeitsweise. ‚Praeterea libri eius' — schreibt der kritische Mönch — ‚per se parum conferunt scientiae, minimum accommodant

nahm er es für seine unterrichtlichen Zwecke auf. Für die Erläuterung des ersten Teiles der Messe lieferte ihm Isidor von Sevilla das meiste, für die des Kanons im weiteren Sinne erschien ihm die bezeichnete Meſserklärung als ein zweckmäſsiges Unterrichtsmittel für die jungen Kleriker. Darum nahm er sie trotz ihrer Mängel auf.

Ungleich höher an literarischem Werte steht das Buch des Schülers Rabans, des Mönches und späteren Abtes Walafrid Strabo von Reichenau, ‚De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum'[1]. In den alemannischen Klöstern, welche damals ein reges wissenschaftliches Leben zeigten, mag man den Streit zwischen Amalar und Florus mit groſsem Interesse verfolgt haben. Der gelehrte Reginbert, dessen eifrige Fürsorge für die wissenschaftliche Bildung in den Klöstern noch viele auf seine Anordnungen geschriebene Bücher bekunden, bat daher seinen ehemaligen Schüler Walafrid, eine Abhandlung über die kirchlichen Officien zu schreiben, weil ihm die vorhandene Literatur ungenügend und lückenhaft erschien. Wiewohl Walafrid der Ansicht ist, daſs darüber mehr geschrieben sei, als man lesen könne, und daſs man genügend dargelegt habe, nicht nur wie die kirchlichen Verrichtungen zu geschehen haben, sondern auch wie sie mystisch zu verstehen seien, so will er doch dem Wunsche seines Lehrers nachkommen. Er faſst aber seine Aufgabe von vornherein als eine historische auf, wie er dies auch in dem Titel seiner Schrift bekundet. Von dem Ursprung und der Entwicklung einiger kirchlichen Gebräuche will er handeln und zeigen, wie das, was jetzt in den Kirchen geschieht, entstanden ist, und wie und weshalb es sich bis zu den heutigen Gepflogenheiten entfaltet hat. Auch frühere Meſserklärungen berichten, wer den Introitus, das Gloria u. a. eingeführt habe, aber sie begnügen sich mit trockenen Namen, während Walafrid das Bedürfnis fühlt, zu untersuchen, wie und warum das ursprünglich einfache officium missae zu der reichen Ausgestaltung gekommen ist. Freilich ist es ihm nicht immer ge-

doctrinae; de aliorum quippe laboribus aut ad litteram aut ad sententiam omnino usurpati.' (*M.* CLXXIX, 1772.) Das ist aber eine sehr einseitige Beurteilung der literarischen Verdienste Rabans. Vgl. auch darüber *Knöpfler* a. a. O. S. XVI.

[1] Bei *M.* CXIV, 919—966; besser und mit Noten herausgegeben von *Knöpfler* (Monachii 1890); die letztere Ausgabe wird hier benutzt. Die Schrift ist zwischen 840 und 842 abgefaſst. Vgl. *König* im Freiburger Diözesanarchiv III, 351—463; *Ebert* II, 145ff.; *Mönchemeier* S. 209ff. und die Vorrede zu *Knöpflers* Ausgabe.

lungen, den wirklichen Entwicklungsgang nachzuweisen; indessen bleibt sein Versuch doch das Beste, was in jener Zeit über die Entstehung und Fortbildung des katholischen Kultus geschrieben worden ist.

Was Walafrid über die kirchlichen Gebäude und Sachen, über Bilder, über Opfer, über die häufige Kommunion sagt, mufs hier übergangen werden. Von der Messe handelt er in den Kapiteln 22—25. Seine Ausführungen über die mehrmalige tägliche Zelebration durch denselben Priester sind sehr lehrreich und bereits an anderer Stelle verwertet[1]. Bei der Untersuchung über die Geschichte der Messe geht Walafrid von der Betrachtung aus, dafs die ursprünglich einfachen Formen im christlichen Kultus mit der fortschreitenden Zunahme der christlichen Gemeinden und mit dem Siege über das Heidentum vermehrt wurden und eine reichere Ausgestaltung fanden. Das ist der Fall sowohl bei den Kultusstätten als auch bei dem heiligen Opfer. Als die Kirche nach den langen Verfolgungen Frieden genofs, wurde das heilige Opfer mit gröfseren Feierlichkeiten begangen, und als die Zahl der Heiligen gröfser wurde, mufste auch die Zahl der Mefsofficien vermehrt werden. Das führten die Veränderungen in den Zeitverhältnissen herbei. Man darf aber darum nicht glauben, dafs die nachfolgenden Zeiten die apostolische Zeit an Weisheit und Frömmigkeit überragt hätten. Denn die Apostel hatten für ihre einfachen liturgischen Formen weise Gründe. Sie wollten die neubekehrten Christen nicht mit äufseren Formen überlasten, damit denselben die Annahme der christlichen Religion nicht erschwert werde, so wie sie den neuen Heidenchristen auch nicht die Last der jüdischen Satzungen auferlegen wollten. Auch im christlichen Kultus herrscht das Gesetz der Entwicklung aus einfachen Anfängen zu reicherer Entfaltung der Formen. Es gibt hierin also keinen dauernden Stillstand, keine absolute Abgeschlossenheit; die Entwicklung schreitet vielmehr immer fort und wird fortschreiten bis an das Ende der Tage[2].

Mit dieser für jene Zeit überraschenden geschichtlichen Betrachtungsweise geht Walafrid an die Darlegung der Geschichte der

---

[1] Siehe oben S. 73.

[2] c. 23, p. 55. 63: ‚Sed, sicut supra dictum est, diversis modis et partibus per tempora decus processit ecclesiae et usque in finem augeri non desinet.‘ p. 65: ‚Unde constat, sequentes ecclesiae doctores antiquis patrum statutis, quae congrua visa sunt, addidisse, ut sicut religiosorum aucta est multitudo, ita et religionis crescerent instituta.‘

Messe. Dafür standen ihm die auch heute noch schwer kontrollierbaren und zuweilen kaum zu erklärenden liturgischen Notizen des Liber pontificalis, verschiedene Konzilsbeschlüsse und einige Ausführungen des hl. Augustinus zu Gebote. Die ursprüngliche, apostolische Messe war einfach; sie bestand aus dem Gebete des Herrn, aus der mit dem Gedächtnis seines Leidens verbundenen Konsekration und der Kommunion. Im Laufe der Zeit aber wurden Zusätze gemacht; die Griechen und die Lateiner schufen ihren eigenen Ordo missae. Die römische Kirche baute die Messe des hl. Petrus aus, und ihr folgten die meisten Völker. Auch der hl. Ambrosius ordnete einen Meſsritus an. Den römischen Ordo verbesserten die Päpste Gelasius und der hl. Gregorius. Denn es waren im Laufe der Zeit viele Veränderungen eingetreten und viele Zusätze gemacht worden, die nicht immer weise und zweckmäſsig waren[1]. Papst Gregor kürzte die Officien, beseitigte unpassende Zusätze und faſste das Ganze in sein Sacramentarium zusammen. Wenn sich darin noch manches Ungeeignete findet, so stammt das nicht von diesem Papste, sondern ist ‚von minder Sorgfältigen hinzugefügt worden'[2]. Die Zahl derer, welche sich berufen glaubten, zur Verherrlichung der Meſsfeier beizutragen, war immer groſs. Bald wurden neue Gebete, bald neue Officien, bald neue Hymnen erfunden. Das sei auch heute noch der Fall; es erfülle sich darin das Wort des Propheten (Dan. 12, 4): ‚Sehr viele werden das Buch durchgehen, und das Verständnis wird vielfach sein.'[3]

Walafrid begnügt sich mit der Herzählung der von den Päpsten angeordneten Zusätze zur petrinischen Meſsliturgie nicht, sondern versucht auch die in den Berichten des Liber pontificalis aufstoſsenden Widersprüche zu vereinbaren[4]. Die Erklärung der Gebete und Zeremonien betrachtet er als auſserhalb seiner Aufgabe gelegen. Er

[1] p. 59: ‚Crescente autem . . . religionis cultu divinae, crescebat etiam paulatim orationum et officiorum ecclesiae compositio, multis et ex summa scientia et ex mediocri et ex minima addentibus, quae congrua rebus explicandis videbantur.'

[2] p. 59.

[3] p. 61: ‚Nec mirum videri debet, quod paulatim aucta narrantur officia, dum adhuc multa in rebus necessariis defuissent, cum videamus usque hodie et collectiones et collectas et diversas laudum species iam paene abundantibus omnibus superaddi, ut et in hoc illud propheticum videatur impleri: „Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia."'

[4] Vgl. p. 57. 58.

erwähnt nur einige besondere Bräuche, um dieselben als unstatthaft zurückzuweisen. So tadelt er es, daſs manche glauben, der Früchte der Messe teilhaftig zu werden, wenn sie ein Opfer auf den Altar legen, ohne der Messe beizuwohnen, oder wenn sie glauben, für jedes einzelne Anliegen, welches sie Gott empfehlen wollen, ein besonderes Opfer geben zu müssen[1].

Bei dem regen wissenschaftlichen Sinne der Reichenauer Mönche muſsten die damaligen liturgischen Streitigkeiten das höchste Interesse erregen. Trotzdem finden dieselben in der Schrift Walafrids kein Echo. Walafrid ignorierte sie, wenn man nicht seiner Bemerkung über die mystischen Auslegungen der Messe eine ironische Bedeutung beilegen will[2]. Er läſst sich auf solche Deutungen nicht ein und verweist auch bezüglich der Symbolik der priesterlichen Kleider auf die früheren Schriften anderer, ohne selbst seine Ansicht zu bekennen. Indessen läſst eine dafür noch nicht herangezogene Äuſserung über den Führer im Kampfe gegen Amalar keinen Zweifel, daſs er auf der Seite des Diakons Florus und dessen bischöflichen Freundes Agobard von Lyon stand. Walafrid begrüſst in einem Gedichte den Erzbischof Agobard, welchem er als achtzehnjähriger Mönch, also 821, brieflich bekannt geworden war. Er rühmt die Wissenschaft und die Weisheit Agobards und drückt seine Sehnsucht, ihn zu sehen, in schmeichelhaften Wendungen aus. Dann werden seine Verse zu einer Lobrede auf Florus, den er in sinnigem Wortspiele mit einer Blume (flos) vergleicht, deren Duft und Ruhm überallhin und auch in seine stille Zelle gedrungen sei. Florus folgt — so rühmt er von ihm — der Blume aus der Wurzel Jesse und lehrt, was die Liebe jener den Menschen geschenkt hat. Darum wünscht er dem Florus blühendes Leben und blütenreiches Wirken für Gott[3]. Wenn man nun auch die Wärme der Lobsprüche zum Teil auf Rechnung der poetischen Form setzen kann, so bleibt noch genug übrig, um den Reichenauer Mönch als einen ergebenen Verehrer des streitbaren Lyoner Diakons zu erkennen. Solches Lob würde er nicht gespendet haben, wenn er sich nicht in dem liturgischen Streite zu Florus bekannt hätte.

Auch im westfränkischen Reiche gab es gelehrte Mönche, welche an der Methode Amalars kein Gefallen hatten. Zu diesen gehörte

[1] p. 63. 64. [2] Vgl. den Eingang der Schrift.
[3] *M.* CXIV, 1112: Ad Agobardum episcopum Lugdunensem.

der Benediktiner Remigius von Auxerre. Derselbe folgte 877 seinem gefeierten Lehrer Heiric im Lehramte an der Klosterschule und wirkte seit 900 in Paris, wo er den späteren Abt Odo von Clugny zu seinen Schülern zählte. Sein Tod wird in das Jahr 908 gesetzt. Sigebert von Gembloux schreibt ihm eine Erklärung des Meſskanons[1] in Ausdrücken zu, die allenfalls auf die ihm zugeteilte Schrift passen[2]. Sie erfreute sich solchen Ansehens, daſs sie der Verfasser des fälschlich Alkuin zugeschriebenen Buches ‚De divinis officiis' vollständig mit einer geringen Veränderung des Schlusses aufnahm[3].

Die Meſserklärung zerfällt in zwei nach Umfang und Anlage ungleiche Teile. Der erstere, kürzere Teil erklärt die Messe bis zur Präfation. Es werden die technischen Ausdrücke missa, antiphona u. a. in herkömmlicher Weise erläutert, die priesterlichen Gewänder symbolisch gedeutet und die Handlungen und Gebete erklärend verfolgt. Auch Remigius stellt wie Amalar an die Spitze seiner Erklärung den Satz, daſs die Messe nach den Worten des Herrn zum Andenken an sein Leiden gefeiert werden solle, aber er zieht daraus keineswegs die Folgerungen Amalars. Der Herr will mit diesen Worten — meint er — ermahnen, daſs wir dabei das, was er für unser Heil gelitten hat, uns ins Gedächtnis rufen und auch unsere Leiden zu unserem Heile ertragen[4]. Im Gegensatz zu Amalar vermeidet es Remigius, irgend

---

[1] De scriptoribus eccles. c. 122; *M.* CLX, 573: ‚Exposuit canonem missae, quid, a quibus in ea sit positum vel additum demonstrans.'

[2] Sie steht in der Bibliotheca patrum maxima. Lugd. 1677 t. XVI, 952—961. Der Titel des Schriftchens ist verschieden: ‚De celebratione missae et eius significatione' oder ‚Brevis expositio missae' (*M.* CI, 1246), auch ‚Exposicio in celebracione misse' wie in Clm. 12312, Bl. 167. Über Remigius vgl. *Mabillon,* Acta Sanct. ordinis s. Bened. V, 185. 327sqq.; Hist. littér. de la France VI, 99; *Ebert* III, 234. Vgl. auch oben S. 370.

[3] Als c. 40; bei *M.* CI, 1246—1272, nach welchem hier zitiert wird. Bei *Pseudo-Alkuin* lautet der Schluſs: ‚. . . eorundem sacramentorum. Vel missa est, id est directa; sive missa est, id est perfecta est pro nobis oblatio et oratio'; in der Ausgabe der Biblioth. patr. max. a. a. O. p. 961: ‚eorundem sacramentorum. Amen; per hoc dicitur Amen, id est ita vel vere creduntur omnia, quae in ministerio missae peracta videntur, a Domino esse recepta.'

[4] *M.* CI, 1246: ‚Celebratio missae in commemorationem passionis Christi peragitur. Sic enim ipse praecepit apostolis tradens eis corpus et sanguinem suum: „Hoc facite in meam commemorationem" (Luc. 22, 19), hoc est, in memoriam passionis meae. Tamquam diceret, quod pro vestra salute passus sum, ad memoriam revocate et pro vestra vestrorumque salute eadem perferre curate.' ‚Perferre' ist mit dem Abdruck in der Bibl. patr. max. zu lesen, nicht mit *M.* ‚proferre'.

einen Akt in der Messe mit dem Leiden des Herrn in Verbindung zu bringen. Dagegen bedient er sich der symbolischen Auslegung für die priesterlichen Gewänder und für das Corporale, welch letzteres das Grabtuch des Heilands versinnbilde. Auch für die Erklärung der Stellung bei der Verlesung des Evangeliums verschmäht er symbolische Deutung nicht[1].

Wie wir oben[2] nachgewiesen haben, ist die Meſserklärung von der Präfation an ein Auszug aus der Schrift des Diakons Florus ‚De actione missarum'. Remigius hat denselben wahrscheinlich für seine Schüler in Auxerre angefertigt und mit nur wenigen eigenen Bemerkungen versehen.

---

[1] *M.* CI, 1248. 1250. [2] S. 369 ff.

Fünfter Abschnitt.

Die Allegoriker bis zur Scholastik des 13. Jahrhunderts.

Nach der reichen Entwicklung der liturgischen Literatur in der Karolingerzeit nimmt sich das 10. Jahrhundert ärmlich aus. Die einzigen auf uns gekommenen Leistungen sind die Pseudo-Alkuinsche Schrift ‚De divinis officiis‘ [1] und eine für Schulzwecke bestimmte Meſserklärung. Auch die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts vermochte sich aus dem literarischen Niedergang, welchen es übernommen hatte, nicht zu erheben. Wir kennen die Klagen, welche der unbekannte Verfasser des Trierer ‚Liber officialis‘ über die Miſsachtung liturgischer Formen und Gesetze erhebt. Neues Leben in die liturgische Literatur brachten erst wieder die Reformgedanken Gregors VII. Im Anschluſs an dieselben bemühten sich dann deutsche und französische Liturgiker, dem Klerus die notwendigen Anleitungen zum Verständnisse und zur würdigen Feier des heiligen Opfers zu bieten. Noch reicher wurde die liturgische Literatur im 12. Jahrhundert. Frankreich überragte durch die Fülle und die Tüchtigkeit der Leistungen Deutschland; noch weiter aber Italien, welches nach schwachen Anfängen erst an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts die liturgische Literatur durch zwei ausgezeichnete Werke bereicherte.

Der umfangreiche Stoff, welchen die Literaturgeschichte der Messe in dem Zeitraume von 900 bis 1200 bietet, läſst sich bei der Gleichartigkeit der Schriften in Inhalt und Methode nicht nach inneren Kriterien gliedern. Nur wenige Schriften tragen ein gemeinsames eigenartiges Gepräge. Es bleibt darum nichts übrig als die territoriale Einteilung des Stoffes. Wir behandeln zunächst mehrere ältere liturgische Schulbücher und führen dann vor, was die Lite-

---

[1] Siehe oben S. 368 ff., wo diese Schrift bereits behandelt worden ist.

ratur in Deutschland, Frankreich und Italien für die Erklärung der Messe in dem oben bezeichneten Zeitraume geleistet hat.

a) Schulbücher über die Messe.

Die von Hittorp zuerst herausgegebene ‚Expositio missae', welche mit den Worten beginnt: ‚Missa pro multis causis celebratur', war offenbar für Schulzwecke bestimmt. Welcher Zeit die von Hittorp benutzten Handschriften angehören, ist aus seinen Vorbemerkungen nicht zu ersehen. Er nennt sie nur ‚venerandae vetustatis codices'. Auch eine Münchener Handschrift enthält diese Meßerklärung, und zwar in einem Teile, welcher sicher dem 10. Jahrhundert entstammt. Sie trägt hier die Überschrift: ‚Incipit ordo misse a sancto Petro institutus cum expositione sua', und beginnt wie bei Hittorp: ‚Missa pro multis causis celebratur.'[1] Es werden nun sieben Zwecke vorgeführt: 1. damit wir Gott oft bitten; 2. damit Gott unsere Gebete und Opfer annehme; 3. für die Opfernden und für die Verstorbenen; 4. zum Zwecke des Friedenskusses; 5. zur Heiligung der Opfergabe; 6. damit die Darbringung des Leibes und Blutes Christi durch den Heiligen Geist bestätigt, und 7. damit das Vaterunser gebetet werde. Nach einer erklärenden, aus Isidor entnommenen Bemerkung über das Gebet des Herrn wird die Frage beantwortet: ‚Cur cotidie iteratur ista oblatio cum Christus salvaret mundum per passionem suam et mors illi non dominetur?' Die Antwort wird wieder eingeleitet: ‚Pro multis causis missa celebratur.' Diese Gründe sind: 1. weil wir täglich sündigen; 2. weil befohlen ist, den Leib des Herrn den Büßern zu reichen, damit sie durch denselben das Heil erlangen; 3. damit die große Gnade des Leidens des Herrn nicht vergessen werde; 4. damit in der Kirche der Tag des Gerichtes dargestellt werde, an welchem die Gerechten von den Ungerechten geschieden werden.

Das ist der erste Teil der Abhandlung, in welchem eine doppelte Gedankenreihe vorgelegt wird: nämlich die Antworten auf die Fragen, warum überhaupt und warum täglich Messe gelesen wird. Wie es scheint, wurde dieser erste Teil als eine selbständige Abhandlung,

---

[1] Clm. 14 690, Bl. 174—180. Sehr abgekürzt steht die ‚Expositio' im CSG. 69 (12. Jahrhundert), p. 415—416. Auch das Pontificale Gundekars in einer Eichstätter Handschrift von 1071 enthält dieselbe. Vgl. *Thalhofer-Ebner* I, 1, S. 72.

nicht als Einleitung zur folgenden Meſserklärung betrachtet. Denn in den Hittorpschen Handschriften wie auch in der Münchener Handschrift folgt eine neue Überschrift: ‚Incipit expositio totius misse ex concordia scripturarum divinarum'. Dann beginnt die Auslegung: ‚Introitus misse cui convenit? R. Patriarcharum prophetarumque preconiis.' Die Münchener Handschrift hat denselben Schluſs wie der Hittorpsche Abdruck[1].

Mönchemeier[2] bemerkt, daſs die vorliegende Meſserklärung sich eng an die Eclogae anschlieſse: aber nicht die Eclogae haben dem Verfasser vorgelegen, sondern das Buch des Amalarius Fortunatus über die Messe oder Auszüge aus demselben. Die folgenden Gegenüberstellungen werden das beweisen.

Amalar von Trier:	Expositio:
‚Introitus cui convenit aptius, nisi choro prophetarum, qui annuntiaverunt Christum venturum in mundum . . .' (*Gerbert*, Mon. II, 150).	‚Introitus missae cui convenit? Patriarcharum prophetarumque praeconiis. Unde exortus est? A choro prophetarum, qui orantes annuntiaverunt Christum in hunc mundum' (*Hittorp* p. 1169).
‚. . . Commoda mihi Kyrie misericordissimam aurem tuam et miserere mei' (p. 150).	‚Et est sensus „Kyrie eleison": commoda mihi pater misericordissimam aurem tuam et miserere mei' (p. 1170).
‚Epistola quae legitur ante evangelium ministerio Iohannis convenit' (p. 151).	‚Epistola autem ad praedicationem Iohannis Baptistae pertinet' (p. 1170).
‚. . . Cantavit unus Christus id est vocavit Petrum et caeteros apostolos et illi responderunt, quia Christum imitati sunt' (p. 151).	‚Et ideo solus in pulpito incipit cantor, qui[a] solus Christus apostolos vocavit. Et cuncti in choro respondent, quia responderunt apostoli et obedierunt Christo clamanti' (p. 1071).
‚Quod ibi significant vestimenta, hoc et in isto officio offertorii	‚Illi enim vestimenta ramosque offerebant, nos vero panem et

[1] *Hittorp* teilt aber p. 1175. 1176 noch zwei andere Schluſspassus mit.
[2] S. 103.

oblationes possunt significare . . . sicut mortuus sum pro vobis, ita sitis parati mori pro fratribus vestris, et sicut nobis videtur, significant oblationes, quae offeruntur in altari' (p. 152. 153).

‚Velit manere usque ad consummationem saeculi. . . . Ecce propter tantum sacramentum dicit se Christus manere in cordibus fidelium. Unde cantores orant, ut quod ipse promisit, nos adipisci mereamur' (p. 155. 156).

vinum . . . Ideoque illi haec agebant tunc, nosque modo, ut ostendamus ita nos paratos esse pro fratribus morti succumbere, sicut Christus passus est pro nobis' (p. 1172).

‚Denique orantes cantant postcommunionem cantores, ut ostendant, Christum in populo eius corpore et sanguine corroborato manere' (p. 1175).

Für eine Anzahl anderer Stellen der Expositio läſst sich ihre Herkunft an den sogen. Eclogae nachweisen, die ja zum gröſseren Teile aus dem Buche des Trierer Bischofs entnommen sind[1]. Im übrigen fügt der unbekannte Verfasser auch aus Eigenem manches hinzu, u. a. eine kurze Erklärung des Pater noster.

Der Verfasser der Abhandlung versucht, anscheinend als der erste, eine Erklärung der Kreuze im Kanon. Er lehnt sich an eine Deutung in den Eclogae an, welche die sechs Reihen Kreuze mit den sex aetates mundi in Verbindung bringt[2]. Amalar von Metz bietet nur für die beiden letzten Kreuze bei dem ‚Per ipsum' und für die Kreuze bei dem ‚Pax Domini' eine Deutung, welche von der Erklärung der Eclogae abweicht[3]. Die letztere geht auf die einzelnen Reihen nicht ein; in der Hittorpschen Expositio wird aber begründet, warum die einzelnen Kreuzreihen die entsprechenden Weltalter bedeuten[4].

In der eben erwähnten Münchener Handschrift[5] schlieſst sich an die besprochene Schrift eine andere Meſserklärung an, welche den

[1] Man vergleiche die Stellen über das Offertorium, die Secreta, Ite missa est p. 1172. 1173. 1175 mit Eclogae p. 1325. 1328. 1329. 1330.

[2] Vgl. p. 1174 mit Eclogae p. 1326. 1327.

[3] Lib. III, 26. 31, p. 1145. 1152.

[4] p. 1174. Die erste Reihe (Haec dona) bedeutet die Zeit von Adam bis Moses: ‚Quia etsi illius temporis sancti patres non viderunt crucem Christi, cruciatum tamen carnis pro eius amore tulerunt.' Nicht minder gesucht sind die anderen Vergleiche.

[5] Clm. 14690, Bl. 180—183.

gleichen Titel trägt: ‚Incipit alia expositio tocius misse ex concordia sacrarum scripturarum'. Die Überschrift erklärt sich aus dem Zweck des Schriftchens, die Übereinstimmung der Messe in ihren einzelnen Akten mit der Heiligen Schrift zu zeigen. Dieselbe ‚consentientia officii cum s. scriptura' hat Bischof Amalar von Trier in seiner liturgischen Schrift nachweisen wollen, und aus ihr ist diese Bezeichnung in anderer Form in jene Meſserklärungen übergegangen, welche sie benutzt haben. Die Meſserklärung ist in katechetischer Form abgefaſst. Die folgenden Stücke genügen, um die Methode solcher Arbeiten kennen zu lernen:

‚I[nterrogatio]. Introitus quare dicitur? R. Eo quod per illum est introitus ad officium. — I. Uersus eius quare dicitur? [R.] Eo quod per eum reuertitur ad introitum. — I. Gloria [patri] cur cantetur? R. Ut ostendatur habere patrem et filium et spiritum sanctum equalem gloriam et coeternam maiestatem in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen; id est, in praeterito et praesenti et futuro tempore[1].

I. Kyrieleison quamobrem celebratur? R. Ut pater qui tradidit unicum filium pro nobis, eruat[2] nos a penis inferni.

[I.] Cur duo procedunt candelae euangelium? [R.] Propter geminam dilectionem, dei uidelicet et proximi, siue propter duo testamenta, quibus inluminatur genus humanum, seu propter duos testes resurrectionis id est Mosen et Heliam[3].

[I.] Quare panis frangitur in patena? [R.] Ut rememoretur panis unius esse fractus nobis, qui de celo descendit per unitatem personae[4].

[I.] Cur „Te igitur" secreto canitur? R. Ut Christo obediatur dicenti: tu autem cum oraveris intra in cubiculum . . .[5]

[I.] Post secretam quare tria cantantur id est „Preceptis salutaribus" et oratio dominica et „Libera nos quesumus Domine"?[6] [R.] Ad perficiendum corpus propter legem scilicet naturalem et per Mosen datam et euangelicam a Christo ordinatam siue propter III dies, quibus iacuit eius corpus in sepulchro.

[I.] Quare panis cum cruce in uinum mittitur dicente sacerdote „Pax domini sit semper uobiscum"? R. Ut ostendatur Christi ani-

---

[1] Vgl. Eclog. p. 1318. [2] Hs.: ‚ut eruat'. [3] *Hittorp* p. 1173.
[4] Ebd. p. 1175. [5] Bl. 181'. [6] Bl. 182.

mam ad eius corpus redeuntem et pacificata esse non solum, que in celo, sed que in terra. [I.] Quid enim est panem in uinum mittere? R. Animam Christi ad corpus redire.‘

Der Schlufs des Schriftchens ist dem Ordo Romanus IV[1] entnommen, demselben Fragmente, welches heute den Schlufs der Eclogae bildet. Diese Kompilation und die oben besprochene ‚Expositio missae‘ Hittorps haben dem unbekannten Verfasser vorgelegen[2].

Der letztere hat seine Vorlagen zum Zwecke des Unterrichts der jungen Kleriker umgearbeitet, das Wichtigste ausgewählt und in der Form von Fragen und Antworten den Schülern zum Einprägen dargeboten. Wenn er sich auch im allgemeinen an den Wortlaut der Vorlagen hält, so erkennt man doch sein Bemühen, durch tunlichst einfache Sprache den Klerikern das Lernen zu erleichtern. Aber nicht blofs für die Erklärung der Messe verwendete man diese Form, sondern auch für den gesamten liturgischen Unterricht. Diesem Zwecke diente ein viel verbreitetes Buch, welches neben anderen Titeln meist den Namen ‚Liber Quare‘ führt. Es beginnt mit der Frage: ‚Quare Septuagesima celebratur?‘ und legt in Fragen und Antworten das liturgische Unterrichtsmaterial auf Grund der Bücher Amalars von Metz und Pseudo-Alkuins vor. Die Zahl der Handschriften, in welchen das Buch verbreitet war, ist beträchtlich. Hauréau[3] nennt eine, welche dem 12. Jahrhundert angehört, und glaubt, dafs der Verfasser desselben ein Franzose sei, vielleicht ein gewisser Symon, über welchen er aber nichts Näheres mitzuteilen weifs. Das Buch befindet sich auch in Wolfenbüttel[4], München[5] und in St. Florian[6]. In der St. Florianer Handschrift beginnt die Schrift: ‚Quare Septuagesima celebratur? Ideo ut, quemadmodum populus dei, qui pro peccatis suis in Babiloniam, que interpretatur domus confusionis, ductus est captiuus, sub numero

---

[1] *M.* LXXVIII, 984; Eclog. p. 1332; von ‚Et expleta confractione‘ an bis zum Schlufs.

[2] Dieselbe Mefserklärung steht mit geringen Varianten im CVP. 982, Bl. 68 bis 71′ und einige Fragmente im Clm. 3909, Bl. 5, beide aus dem 12. Jahrhundert.

[3] Hugues de St. Victor p. 202.

[4] CHlm. 722, Bl. 9—28 (13. Jahrhundert). Vgl. *Heinemann* II, 124.

[5] Clm. 9594a, Bl. 183—196 unter dem Titel ‚Tractatus de disciplina clericorum‘ (14. Jahrhundert).

[6] CFl. 476, Bl. 1—29′ (13. Jahrhundert). Bl. 30 folgt ein unvollständiger Auszug aus der Mefserklärung des Remigius von Auxerre.

septuagenario detentus, quo numero completo reuersus est Ierusalem, quod interpretatur uisio pacis.'[1] Die letzte Frage betrifft das ,Gloria Patri' am Schlusse der Psalmen. Das Buch beschäftigt sich zunächst mit den Officien des Kirchenjahres, dann mit den geistlichen Personen und priesterlichen Kleidern. Es gibt fast durchweg die Anschauungen Amalars von Metz wieder.

b) Deutsche Liturgiker.

Ein Amtsnachfolger des gelehrten Walafrid Strabo, der Abt Berno von Reichenau († 1048), erörtert in seinem ,Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus'[2] eine Reihe von Verschiedenheiten im Kirchenjahr und in den Festtagsofficien. Dabei geht er überall kritisch zu Werke und zieht die älteren Sakramentarien zu Rate. Für die Meſserklärung kommen nur die ersten beiden Kapitel in Betracht. In dem ersten gibt Berno an der Hand des Buches Walafrids einen Überblick über die Entwicklung des Kanons zu der Gestalt, die er im 11. Jahrhundert hatte, und im zweiten tritt er in langer geschichtlicher Begründung dafür ein, daſs die Priester nicht bloſs an Ostern, sondern immer das Gloria in der Messe lesen dürfen. Er verficht darin unter Hinweis auf den früheren Gebrauch der gallikanischen Liturgie in Alemannien die Erlaubtheit etwaiger Abweichungen von dem ,tenor Romanus' und beruft sich dafür auf die Autorität des Papstes Gregor des Groſsen. ,Wenn man' — schreibt er — ,uns verbietet, den Lobgesang der Engel an Festtagen zu singen, weil die römischen Priester ihn nicht zu singen pflegen, so können wir auch das Symbolum auslassen, welches die Römer bis zur Zeit des Kaisers Heinrich seligen Andenkens nicht gesungen haben.' Berno war mit dem Kaiser in Rom, als auf dessen Ansuchen der Papst anordnete, daſs das Symbolum bei der Messe gesungen werde. Man habe es, wurde gesagt, darum nicht gesungen, weil die römische Kirche niemals von Häresie befleckt worden sei[3]. Da er hier nur historische Fragen behandelt, läſst sich daraus seine Stellung zu der allegorischen Meſsauslegung nicht erkennen. Die Bücher Amalars waren ihm aber be-

[1] So in der Hs.; es fehlt der auf ,ut' zu erwartende Satz. Nach *Amalar*, welchem (De eccl. off. I, 1; *M.* CV, 993) die Antwort entnommen ist, wäre zu ergänzen: ,quod illi inviti sustinuerunt, nos voluntarie pro peccatis nostris sustineamus'.

[2] *M.* CXLII, 1055—1080. [3] Ebd. p. 1055—1061.

kannt. Dafs er auch dessen symbolische und rememorative Erklärung kirchlicher Einrichtungen liebte, zeigt u. a. seine Deutung der Adventswochen und der Quatemberfasten[1].

Während sich bei Berno ein gewisser berechtigter liturgischer Partikularismus bemerklich macht, vertritt die etwa gleichzeitige, oben besprochene Bearbeitung des Pseudo-Alkuinschen Buches ‚De divinis officiis', welche in der Trierer Handschrift 1736 steht, die streng römische Richtung. Wir haben gehört, mit welchem Ernste der unbekannte Verfasser seine Leser beschwört, die Vorschriften des Ordo Romanus zu befolgen. Die Einführung der römischen Liturgie und die Beseitigung der dem Wesen derselben widersprechenden Observanzen in den Ländern, in welchen sie bereits längst in Übung war, das gehörte in das kirchliche Reformprogramm des Papstes Gregor VII. Der Durchführung dieses Programmes leistete in jeder Richtung der Mönch und Priester Bernold von Konstanz († 1100)[2] die wertvollsten Dienste. Seine Streitschriften verteidigten die Person und die Grundsätze des Papstes, und in seinem Chronikon nahm er entschieden Partei für Gregor und dessen Anhänger. Für die liturgische Reform Gregors arbeitete er in dem einflufsreich gewordenen ‚Micrologus', als dessen Verfasser er mit ziemlicher Gewifsheit jüngst nachgewiesen worden ist[3].

Der ‚Micrologus de ecclesiasticis observationibus'[4] behandelt in gedrängter Form den ganzen kirchlichen Gottesdienst, Messe und Chorgebet, Fasten und Kirchenjahr. Der Messe widmet Bernold die ersten 23 Kapitel seines inhaltlich wohlgeordneten und in gefälliger Sprache abgefafsten Buches. Er legt das Hauptgewicht auf die Darstellung des äufseren Ganges der Messe, der Reihenfolge und Zahl der Gebete, der Bewegungen des Priesters, der Kreuze u. a.; dagegen sieht er von einer Wort- und Sinnerklärung der Gebete ab. Oft ist er, wie man heute sagen würde, nur Rubrizist. Im allgemeinen vertritt er in mafsvoller Weise den Ordo missae Romanus, betont insbesondere die Autori-

---

[1] Ebd. p. 1066. 1074 und besonders Dialogus de observatione ieiunii IV temporum ebd. p. 1091.

[2] Die Literatur über ihn siehe bei *Potthast* I², 156.

[3] *Bäumer* in Neues Archiv XVIII, 429 ff. und *Morin*, Revue Bénédictine VIII, 385.

[4] *M.* CLI, 977—1022.

tät Gregors VII., wiewohl er auch, wie bei dem Offertorium[1], Abweichungen zuläfst. Grundsätzlich verwirft er aber jeden Zusatz zum Kanon. Mit gleichem Eifer wie der Verfasser des ‚Liber officiorum‘ von Trier wendet er sich unter Berufung auf die päpstliche Autorität und auf Konzilienbeschlüsse gegen die auch in Deutschland anscheinend eingerissene Unsitte der Darreichung der in den Kelch getauchten Hostie[2]. Von grofsem praktischen Werte war das 23. Kapitel[3], in welchem Bernold das damals in Alemannien gebräuchliche Ordinarium missae und den Kanon wiedergibt und mit rubrizistischen Anweisungen versieht. Die mittelalterlichen Sakramentarien enthalten dieses Ordinarium, d. h. die feststehenden Gebete vor und nach dem Kanon, gewöhnlich nicht; sie fehlen auch in den meisten vollständigen Mefsbüchern. Die Geistlichen sollten sie auswendig beten können. Die Aufzeichnung dieser Gebete (bei dem Anlegen der Gewänder, das Staffelgebet, die Oblationsgebete, die Gebete unmittelbar vor der Kommunion und nach derselben) blieb dem Eifer der einzelnen überlassen. So konnte es nicht fehlen, dafs sich darin grofse Verschiedenheiten ausbildeten, auf welche wir im Verlaufe unserer Darstellung wiederholt aufmerksam zu machen Gelegenheit finden werden. Dem vielgelesenen ‚Micrologus‘ gebührt das Verdienst, durch die Fixierung des Ordinarium missae eine gewisse Norm für diese Teile der Messe geboten zu haben.

In der Auffassung der Zeremonien huldigt Bernold der Methode Amalars, dessen Bücher ihm bekannt waren[4]. Die Messe, insbesondere der Kanon, gilt ihm als Andenken an das Leiden des Herrn. Darum bildet der Priester mit seinen zum Gebete ausgestreckten Armen die Form des Kreuzes[5]; darum werden die Oblata vor und nach der Konsekration wiederholt mit dem Zeichen des Kreuzes gesegnet. Diesen Kreuzen widmet er seine besondere Aufmerksamkeit. Er will, wie er sagt, die von Gregor VII., dem besten Kenner der römischen Gewohnheiten, dabei beobachtete Praxis darstellen, deren Zeuge er selbst war und die

---

[1] c. 23, p. 992. Entgegen dem Ordo Romanus, welcher kein Oblationsgebet kennt, erwähnt der ‚Micrologus‘ die Gebete: ‚Acceptabile sit omnipotenti deo sacrificium nostrum‘ und ‚calice deposito‘: ‚Veni sanctificator‘ und endlich: ‚Suscipe sancta trinitas‘. Vor der sumptio hat der Ordo des ‚Micrologus‘ nur das Gebet: ‚Deus, qui ex voluntate patris‘. Ebd. p. 995.

[2] c. 19, p. 989. [3] p. 992.

[4] Vgl. c. 9, p. 983. [5] c. 16, p. 987.

ihm Bischöfe, u. a. Anselm von Lucca, geschildert haben. Danach seien die Kreuze immer in ungerader Zahl zu machen, und immer über beide Gestalten, wenn nicht jede Gestalt besonders genannt wird. Ferner seien die gemeinsamen Kreuze so zu machen, daſs über die Hostie das Zeichen des senkrechten und über den Kelch das Zeichen des wagerechten Balkens komme, und endlich seien bei dem ‚Per ipsum' mit der Oblata vier Kreuze über dem Kelche und eines an einer Seite des Kelches zu machen. Die Gewohnheiten waren darin verschieden. Die Dreizahl der Kreuze bedeutet ihm die Dreieinigkeit, die Fünfzahl die ‚quinquepartita passio Domini', das über dem Kelche gemachte bezeichnet immer die Seitenwunde Christi[1]. Wie Amalar deutet er die Dreiteilung der Hostie als das ‚Corpus Christi triforme'[2]. Aber Bernold weiſs besser Maſs zu halten; er zieht sogar einmal den Hinweis auf praktische Gründe der mystischen Erklärung vor[3].

Viel umfangreicher ist das liturgisch-ascetische Werk, welches der literarisch fruchtbare Abt Rupert von Deutz († 1135) verfaſste[4]. Es führt den Titel ‚De divinis officiis' und besteht aus zwölf Büchern. Für die Geschichte des Officiums und des Kirchenjahres ist es von gröſserer Bedeutung als für die Auslegung der Messe. Der letzteren widmete er einen verhältnismäſsig geringen Raum[5], wiewohl er sie als den Mittelpunkt des Kultus betrachtet. Denn der Leib des Herrn, welcher in der Messe konsekriert wird, ist die Kraft, die den Menschen zum Himmel erhebt. Wie ein himmlisches Samenkorn wächst er auf dem Altare, er befruchtet sich in unsern Händen und Leibern, erfüllt die Menschheit und zieht sie nach sich in die himmlischen Wohnungen. Die Messe ist aber auch der Brennpunkt der Liebe zu Christus. Würde das Opfer auf unsern Altären aufhören, dann würde das Leiden des Herrn vergessen werden, der Glaube schwinden, die Hoffnung ermatten und die Liebe erkalten[6]. Darum ist es aber auch

---

[1] c. 14—16, p. 986—989. [2] c. 16. 17, p. 987.

[3] c. 10, p. 983: ‚Cooperitur quoque calix [post offertorium] non tam causa mysterii quam cautelae usque dum finito canone dicitur: „Oremus praeceptis salutaribus moniti". Discooperitur tamen dum legitur, ubi dicitur: „Accipiens et hunc praeclarum calicem". Et ibi: „Per ipsum et cum ipso", et hoc fortasse ideo, quia cautius levatur sine operimento quam coopertus.' Nach dem Pater noster bedeutet ihm aber der calix coopertus die Grabesruhe Christi. c. 17, p. 988.

[4] *M.* CLXX, 9—332. [5] Lib. I, 17—37 und lib. II, 1—22.

[6] Lib. II, 10. 11, p. 42. 43.

Pflicht, die tiefe Bedeutung und die Segnungen dieses erhabenen Geheimnisses des Altares zu erfassen. Nicht alle vermögen das; die Priester aber, ‚die Augen der Christenheit', sollen sich bemühen, die heiligen Handlungen, die sie verrichten, zu verstehen[1].

Für seine zwölf Bücher hat Rupert den Amalar von Metz und andere Schriften benutzt; er behält sich aber vor, auch seine eigene Meinung vorzutragen[2]. Das tut er hin und wieder bei der Erklärung der Messe, noch öfter aber in den übrigen Teilen seines Werkes. In der ersteren hält er sich meist an Amalar, dessen Gedanken wir, allerdings in besserer und knapperer Fassung, fast in jedem Kapitel begegnen.

Bemerkenswert ist zunächst, daſs Rupert die bisherige symbolische Deutung der priesterlichen Kleider zu einer rememorativen erweitert. Auch die heiligen Gewänder erinnern an Christus: der Amictus (Humerale) an die Verdeckung der Gottheit Christi durch die menschliche Natur, die Albe an die Reinheit Christi, die Stola an den Gehorsam Christi in seinem Leiden, die Sandalen des Bischofs an das ‚calceamentum' Domini, d. i. an die Inkarnation, die Kasel endlich an das vestimentum Domini, d. i. die Kirche[3]. In dem Gange der Messe, den er in Handlung und Gebet verfolgt, sieht er die Geschichte des Leidens Christi dargestellt. Bei der Durchführung dieses Grundgedankens weicht er zuweilen von Amalar ab, den er in der Kenntnis und dem mystischen Verständnis der heiligen Schriften weit überragt. Der Kanon führt mit seinen Gebeten die Leidenstage Jesu vom Einzug in Jerusalem bis zum Grabe, vom Palmsonntag bis zum Karsamstag vor die Seele. Das zeigt er in einer allerdings sehr erkünstelten Erklärung der Gebete. Bei dem ‚Per quem omnia bona creas' ist die Passion beendet; die Grabesruhe beginnt; das ‚Pax Domini' kündigt die Auferstehung an. Die Dreiteilung der Hostie erklärt er nicht wie Amalar, sondern faſst sie als Bekenntnis der Trinität auf; der in den Kelch gesenkte Teil bedeutet Gott den Sohn. In der Erklärung der

---

[1] Prologus p. 13.

[2] Ebd.: ‚Illud a bonis omnibus huiusce studii meritum et dignitas impetrare debebit, ut quamvis vetus cum suavitate vinum bibere assueti sint, nostra tamen musta despuenda non iudicent. Neque enim auctoritati veterum quidquam detrahimus, Amalarii scilicet et aliorum, si qui forte scripserunt de huiusmodi, sed licuit semperque licebit cuique dicere salva fide, quod senserit.'

[3] Lib. I, 19—27, p. 22—26.

Kreuze im Kanon bildet er die bisherigen Versuche insofern fort, als er für einige Reihen derselben auf bestimmte Tatsachen im Leiden des Herrn hinweist[1]. Den Schlufs bildet eine nicht vollständige Aufzählung der Päpste, welche den Kanon erweitert haben, und eine Abhandlung über das Azymum in der Messe. Seiner Neigung zur Behandlung dogmatischer Fragen gibt er in den Kapiteln über die materia, intentio und die utilitas des Meſsopfers nach. In der Erörterung über die Materie unterscheidet er in dem Leibe des Herrn auf dem Altare die vita animalis und die vita spiritualis in Ausdrücken[2], die dem Abt Wilhelm von Thierri bei Reims und seinen Mönchen bedenklich erschienen. Sie erblickten mifsverständlich darin einen Zweifel an der wesentlichen Identität des Leibes Christi auf dem Altare mit dem Leibe, der gekreuzigt worden und auferstanden ist. Der Abt machte den damals noch in dem Kloster zum hl. Laurentius in Lüttich lebenden Rupert in einer freundschaftlich gehaltenen Abhandlung darauf aufmerksam und legte die Art und Weise, wie Christus im Sakramente gegenwärtig sei, dar[3].

Aus einem deutschen Kloster stammt auch ein dem 12. Jahrhundert angehöriges Schriftchen, welches den Kanon aus der Bedeutung der Kreuze, welche über die zu konsekrierenden und über die konsekrierten Gestalten gemacht werden, erklären will. Es führt in den Druckausgaben den Titel: ‚Libellus de canone mystici libaminis eiusque ordinibus'[4]. Weder Hugo von St. Victor noch der um 1170 lebende Johannes von Cornwallis, ein Gegner Abälards und des Lombarden, ist der Verfasser, sondern wahrscheinlich der Prämon-

---

[1] Lib. II, 6. 15, p. 38. 45: Die erste Reihe bei haec dona = Christus illatus in domos Israel, veniens in civitatem Ierusalem; die zweite bei benedictam etc. = venditus a Iuda; bei bona creas = passio Domini consummatur; bei per ipsum = confessio centurionis; die zwei Kreuze in latere [abweichend von *Bernold*] calicis = exivit aqua et sanguis a latere.

[2] Lib. II, 9, p. 41.

[3] *M.* CLXXX, 345—348. Rupert ist auch von Späteren mifsverstanden und von den Reformierten u. a. in Anspruch genommen worden; aber mit Unrecht. Auf die Kontroverse einzugehen, ist hier nicht der Ort; eine gründliche, aber zu breite Verteidigung Ruperts lieferte der Benediktiner *Gabriel Gerberon*; sie steht bei *M.* CLXVII, 23—198.

[4] *M.* CLXXVII, 455—470; bei *Hittorp* p. 1424—1434. Handschriftlich findet sich die Schrift in vielen deutschen Bibliotheken, so Clm. 3433, Bl. 245, wo das letzte Kapitel fehlt; CKSt. GB 164. 4° u. a.

stratenser Richard, welcher angeblich in dem Priorate Wedinghausen in der Diözese Köln gelebt haben soll[1].

Die Abhandlung geht von dem Gedanken aus, daſs zwischen der Kraft des Kreuzeszeichens und den Wirkungen der Messe eine groſse Ähnlichkeit und Übereinstimmung bestehe, weil durch beides alles Gottwidrige ausgeschlossen und die Menschheit erneuert und geheiligt werde. Das wird nun zunächst an der Kraft des Kreuzes nachgewiesen. Auf die Messe übergehend, untersucht Richard, welchen Zweck, welche Verschiedenheiten, welche Kraft u. s. w. die Messe habe. Dabei gefällt er sich in der Dreizahl. Dreifach ist der Grund der Messe: die Ehre der Heiligen, das Heil der Lebenden, die Ruhe der Verstorbenen; dreifach ihre Einteilung: de sanctis, de tempore, pro defunctis; dreifach der Schluſs: Ite missa est, Benedicamus Domino, Requiescant in pace. ‚Die Kraft der Messe ruht im Kreuze Christi, welches das Sakrament des Altares und alle Sakramente heiligt.' Das ist der Grundgedanke der Schrift.

Die bisherigen Deutungen der Kreuze im Kanon befriedigten den Prämonstratenser nicht; er legt darum eine völlig neue vor. Indem er die Kreuze bei der Konsekration hinzurechnet, erhält er sieben Reihen von Kreuzen. Drei Kreuze, führt er aus, machen wir im ‚Te igitur', weil wir Dreifaches opfern: Brot, Wein und Wasser. Warum wir gerade diese Substanzen opfern, hat geheimnisvolle Gründe, die unter steter Beziehung auf die Dreizahl dargelegt werden. Drei Kreuze machen wir, weil wir für drei Kategorien von Menschen im Kanon bitten: für alle, für die Angehörigen, für die Umstehenden, und weil wir Dreierlei im ‚Hanc igitur' erbitten. Die zweite Reihe hat fünf Kreuze: drei bedeuten die Prärogativen des heiligsten Sakramentes, plenitudo gratiae, summa dignitas und aeterna potestas, die zwei aber die gemina caritas[2].

Das kann genügen, um ein Verständnis von der Methode zu gewinnen, welche der Prämonstratenser bei seinen Erklärungen anwendet. Er verschmäht rememorative Auslegungen vollständig; wir finden keine Vergleiche aus Amalar; überall stützt sich die Erklärung auf dogmatische oder moralische Betrachtungen: man merkt es dem Schrift-

---

[1] *Hauréau*, Hugues de St. Victor p. 206 und Notices et extraits XXIV, 145. Ob ein Priorat Wedinghausen in der Diözese Köln bestanden hat, vermag ich augenblicklich nicht festzustellen. [2] *M.* CLXXVII, 459—462.

chen an, daſs sein Verfasser schon unter der Zucht der schulgemäſsen Theologie gestanden hat, die ihre Kraft in der allseitigen geistigen Durchdringung der Handlungen und Worte zu erproben suchte. Darum knüpft er an seine Erklärungen quaestiones, deren Lösung er in prägnanten Sätzen vorlegt. Auſser den Kreuzen erörtert er am Schlusse noch die drei Reihen von Heiligen, die im Kanon genannt werden: Abel, Abraham, Melchisedech, die im ‚Communicantes' und die im ‚Nobis quoque peccatoribus' erwähnten. Für die mystische Auslegung der Messe ist die Abhandlung nicht so bedeutungslos, wie sie gewöhnlich betrachtet wird[1]. Sie verdient schon darum Beachtung, weil sie die Handlung und das Wort an sich, ohne Rücksichtnahme auf Typen oder allegorische Deutungen, aus der Glaubensanschauung heraus zu erklären sucht. Dabei soll nicht verkannt werden, daſs die Durchführung des Grundgedankens: ‚Virtus missae crux Christi est', zuweilen zu geschraubten Gedankenverbindungen verleitet, aber nicht zu gewagteren, als die allegorische Methode es getan hat.

Was die bisher genannten Meſserklärer ersonnen und gesammelt, findet sich zusammengefaſst und hie und da erweitert in der ‚Gemma animae', welche den Scholastikus der Kirche von Autun, Honorius († um 1125), zum Verfasser hat[2]. Wenn wir dieses Buch auch unter die aus Deutschland stammenden Meſserklärungen einreihen, so lassen wir dabei die Frage, ob Honorius von Geburt Deutschland oder Frankreich (Burgund) angehörte, unentschieden. Aber es scheint uns fast gewiſs, daſs die Schrift in Deutschland entstanden ist. Es wäre sonst unverständlich, wie ein Schriftsteller zur Verdeutlichung seiner lateinischen Ausdrücke auf die deutsche Volkssprache zurückgreifen könnte, wie es in der ‚Gemma animae' geschieht[3].

---

[1] Vgl. *Thalhofer-Ebner* I, 1, S. 86 und *Hauréau*, Hugues p. 205. Hauréau hält die Schrift für sehr geschmacklos wegen ihrer allerdings oft sonderbaren Antithesen. Das war indessen der Geschmack jener Zeit, welchem auch andere, wie Hugo von St. Victor und Innocenz III., gehuldigt haben.

[2] Über Honorius vgl. Histoire littér. de la France XII, 165—184, in welcher die französische Abkunft des Honorius festgehalten wird; *Pez*, Thesaurus anecdot. noviss. II, pag. IV sqq.; *Cruel* S. 128 und Kirchenlexikon VI², 268 ff., welch letztere die deutsche Abkunft vertreten. Eine übersichtliche Behandlung der Honoriusfrage bietet *Sauer* S. 12 ff. — Die Schrift steht bei *M.* CLXXII, 541—738.

[3] Lib. I, 96, p. 603: ‚Sciendum vero quod Simon Magus et sui sequaces sicut

Das Buch ist auf Bitten eines Klosterkonventes entstanden, dessen Mitglieder den Wunsch aussprachen, eine Erklärung der kirchlichen Officien zu erhalten. Es mangele ihnen, sagen sie, an Büchern, und ihre sonstigen Beschäftigungen gestatten ihnen eigene Studien nicht. Sie wünschen also ein Buch, aus welchem sie mühelos die erwünschten Kenntnisse schöpfen können. Honorius Solitarius[1], wie er sich nennt, erfüllte ihre Bitte in der Schrift, die er ‚Gemma animae' nennt, ‚weil das Officium divinum die Seele schmücke wie die Perle das Gold'. Für das Verständnis der Strömungen in den damaligen Studien ist seine Klage bezeichnend, dafs viele sich lieber mit den Fabeln der Dichter und mit verfänglichen philosophischen Sätzen befassen als mit den christlichen Geheimnissen. ‚Was nützt denn der Seele' — fragt er — ‚der Kampf Hektors oder die Disputation Platos oder die Gedichte Maros oder die Possen Nasos? Alle diese knirschen jetzt samt ihrem Gelichter unter der grausamen Herrschaft Plutos im höllischen Kerker Babylons. Gottes Weisheit aber lohnt den mit der gröfsten Herrlichkeit, welcher die Taten und Schriften der Propheten und Apostel durchforscht und betrachtet, die jetzt ohne Zweifel im Palaste des himmlischen Jerusalem mit dem Könige der Herrlichkeit jubeln.'[2]

Honorius behandelt in seiner aus vier Büchern bestehenden Schrift den gesamten Kultus. Die Erklärung der Messe steht im ersten Buche. Er hat es für zweckmäfsig gehalten, den Gang der Messe zweimal zu beschreiben, indem er zuerst die bischöfliche feierliche Messe meist symbolisch und allegorisch erläutert[3] und dann eine Sach- und Worterklärung der Messe, verbunden mit kurzen Deutungen, hinzufügt[4]. Im ersten Teile überwiegt die Allegorie, im zweiten die praktische Erklärung. Bei dieser Methode können die Wiederholungen nicht befremden.

Die Bücher Amalars von Metz und die Eclogae waren dem belesenen Gelehrten bekannt; er hat sie auch fleifsig benutzt. Für die Sacherklärungen werden Isidor von Sevilla und Rabanus Maurus heran-

---

caput radebant, et ab aure usque ad aurem per medium caput quasi plateam (unde adhuc vulgo platta dicitur) faciebant . . .'

[1] Solitarius ist lediglich die lateinische Übersetzung von monachus. Vgl. *Pez* a. a. O. Auch das Hexaëmeron, die Psalmenerklärung und andere Schriften sind auf Veranlassung von Klostergemeinden verfafst worden.

[2] Gemma animae p. 542 sqq. [3] c. 2—84. [4] c. 85—121.

gezogen. Honorius hat aber auch die überkommene Allegorie fortgebildet und ist unerschöpflich in neuen Vergleichen, welche die Würde und den Sinn der Zeremonien verdeutlichen und moralisch fruchtbar machen sollen. Wie Ivo von Chartres, verbindet er mit der Erinnerung an das Leiden Christi zugleich alttestamentliche Typen und zieht bis ins einzelne Parallelen zwischen der Messe und vorchristlichen Ereignissen.

Nach seiner Theorie vollzieht sich die Messe in sieben Officien[1]. Das erste (bis zur Epistel) stellt die Sendung Christi in die Welt dar, dessen Typus Moses, der Erretter des jüdischen Volkes, ist; das zweite, die Epistel, bedeutet die das Wort Gottes verkündende Kirche, deren Typus Maria, die Schwester des Moses, ist, die dem befreiten Volke vorsang; das dritte, das Evangelium, versinnbildet den predigenden Christus, dessen Typus Moses mit den Gesetzestafeln ist; das vierte, das Offertorium, stellt wiederum die Kirche dar, die das Opfer ihrer Kinder Gott darbringt, und erinnert an die Israeliten, die nach Moses' Herabkunft vom Sinai ins Lager Gaben brachten, um die Stiftshütte zu errichten; zugleich weist es auf den Einzug des Heilandes in Jerusalem und auf die Palmzweige hin, die das Volk ihm entgegenbrachte; ‚das fünfte Officium, der Kanon, wird durch die Flügel der Cherubim verhüllt'; ‚es ist das Opfer des Hohenpriesters und der Kampf des Königs der Herrlichkeit', vorgebildet durch das Gebet Moses' während des Kampfes Josuas mit Amalek; das sechste Officium, die benedictio episcopalis, stellt den Abstieg Christi in die Unterwelt dar und wird vorgebildet durch den Segen Moses' über Israel; das siebente endlich, die Erteilung des Friedenskusses, bedeutet die Auferstehung des Herrn und deren Vorbild, die Einführung der Israeliten in das Land der Verheifsung.

In diesem grofsen Rahmen bewegen sich die Bilder und Vergleiche, in welchen Honorius noch fruchtbarer ist als Amalar. Die Messe ist ihm ein Kampf gegen den Teufel, die Besiegung Amaleks, d. i. des Teufels, und der Einzug in das Vaterland unter Jesu Führung; das Kreuz ist die Fahne, und die heiligen Gewänder sind die Kriegsrüstung; der Bischof stellt mit seinem Hirtenstabe den kaiserlichen Feldherrn mit dem Zepter dar; der Cantor ist der Trompeter,

---

[1] Siehe c. 3. 13. 19. 26. 44. 60. 61.

die Glocken und die Gesänge sind die Kampffanfaren; der Lector ist der Herold, der Reliquienschrein die Arche des Bundes, welche die Israeliten im Kampfe gegen die Philister mit sich führten. Auch mit dem Kampfe Davids gegen Goliath wird die Messe verglichen und mit einer Gerichtsverhandlung, in welcher Gott der Richter, das Volk der Angeklagte, der Teufel der Ankläger, der Priester der Verteidiger ist. Den Priester vergleicht er auch mit einem Tragöden, welcher das Leiden und den Tod Christi, den Kampf Christi mit dem Teufel für das Heil des Volkes, darzustellen hat[1]. Das alles bot eine unerschöpfliche Fundgrube für neue Bilder und Vergleiche, die sich für Predigt und Ascese nach dem Geschmacke jener Zeit gut gebrauchen liefsen. Diesen Zweck hat offenbar Honorius bei der Abfassung seiner Schrift auch im Auge gehabt. Darum benutzt er gern Gelegenheiten, um zu zeigen, wie auch die Laien sich an der Messe beteiligen sollen. So legt er dar, wie die Laien die alttestamentlichen Brand-, Lob-, Bittopfer u. s. w. nachahmen können, indem sie den Zehnten treulich abführen, die Bufse gut verrichten, zu Kirchenbauten beitragen, in Nöten Gelöbnisse machen und dieselben erfüllen, die Welt verlassen, das Ihrige den Armen oder Klöstern geben u. s. f.[2]

Trotz der nicht wenigen Partien, in welchen Honorius seine eigenen Gedanken spielen läfst, verrät sich seine Abhängigkeit von Amalar in der ganzen Schrift. Der Vergleich des Zuges des Bischofs zum Altare mit dem ‚currus dei' (Ps. 67, 18), den Amalar[3] erfunden, wird auch von Honorius gebraucht, und die rememorative Deutung der Messe findet in Honorius einen phantasiereichen Vertreter. Wenn Amalar[4] den Kanon in zwei Teile zerlegt, in das sacrificium electorum und peccatorum, so erweitert Honorius[5] diese Einteilung, indem er sieben sacrificia im Kanon annimmt: ‚innocentium, apostolorum et martyrum, confessorum, religiosorum et continentium, coniugatorum, in Christo defunctorum, in anima mortuorum scilicet poenitentium'. Diese Deutungen sind völlig willkürlich. Man könnte allenfalls die

[1] c. 68—83.

[2] c. 29. 30, p. 553. 554. Zu den besser geratenen Vergleichen gehört der Vergleich der sieben ‚Dominus vobiscum' mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes (lib. I, 84, p. 570), welcher auch in Predigten verwertet wurde.

[3] Lib. III, 5. *Honorius* I, 6. [4] Lib. III, 23. [5] Lib. I, 58.

Commemoratio apostolorum etc. als Opfer der Apostel und das Memento defunctorum als Opfer der Verstorbenen auffassen; warum aber das ‚Supplices' das sacrificium coniugatorum darstellen soll, ist nicht zu erraten. Nicht minder sonderbar ist die andere Einteilung des Kanons in fünf Teile[1]. Wahrhaft verwirrend mufste die Häufung der Erklärungen wirken, die Honorius den Kreuzen im Kanon widmet[2]. Alttestamentliche Typik, neutestamentliche Allegorie und eine wunderliche Zahlensymbolik spielen dabei bunt durcheinander und bilden einen lehrreichen Beleg für die Verirrungen einer Methode, bei welcher man allmählich alle Grenzen besonnener Auslegung verlassen hatte.

Den zweiten Teil seiner Meſserklärung leitet Honorius mit der Wiedergabe des von ihm dem Rabanus Maurus zugeschriebenen Inhaltsverzeichnisses der Eclogae ein[3]. Er gibt dann unter mancherlei Wiederholungen eine übersichtlicher gehaltene Erläuterung der Handlungen und Gebete der Messe, in die er auch geschichtliche Notizen[4] und Erklärungen technischer Ausdrücke einflicht.

Demselben Honorius wird auch eine kleinere Schrift über die kirchlichen Officien zugeschrieben, welche den Titel trägt: ‚Sacramentarium seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii liber'[5]. Der Verfasser bezeichnet seinen Zweck in folgenden Eingangsversen[6]:

‚Hunc libellum de sacramentis
Collegi ex sanctorum scriptis,
Ut quibus deest librorum copia,
Compendium illorum sublevetur inopia.
Huius nomen sacramentarium scribatur,
Eo quod per illum omne sacramentum
Divini officii ignaris aperiatur.'

---

[1] Lib. I, 59: ‚Oratio autem canonis ideo in quinque partes distinguitur, quia oratio fidelium per quinquepartitam passionem Christi tantum exauditur. In tribus locis pro praelatis et subiectis oramus, quia ecclesiam in doctores, continentes et coniugatos discernimus. Quarto loco pro defunctis offerimus. Quinto pro poenitentibus petimus.'

[2] I, 49—57. [3] I, 85, p. 571.

[4] I, 86. 90. 120: ‚Noviter autem Urbanus II. papa undecimam (praefationem) de sancta Maria addidisse non ignoratur, quae a pluribus ubique frequentatur.'

[5] *M.* CLXXII, 757—806; zuerst von *Pez*, Thesaurus anecdot. noviss. II, 1, p. 247 sqq. herausgegeben.

[6] Abweichend vom Drucke sind hier die einleitenden Worte in Versform wiedergegeben. Honorius liebt die gereimte Prosa; jede Seite der ‚Gemma' liefert dafür Beweise.

Die Schrift stellt sich als eine kurze Bearbeitung der ‚Gemma' dar und leidet noch mehr als diese an mangelhafter Disposition des Stoffes. Von der Messe handeln die Kapitel 34—39 und 82—90. Die ersteren verfolgen den Gang der Messe bis zur Kollekte, die letzteren von da bis zum ‚Ite missa est'. Dazwischen wird das Kirchenjahr erläutert. Die Meſserklärung gibt überall Gedanken und Wendungen aus Amalar und der ‚Gemma' wieder[1].

c) Französische Schriftsteller.

Noch reger als in Deutschland beschäftigte man sich im 11. und 12. Jahrhundert in Frankreich mit liturgischen Studien. Hier hatten die Klosterschulen auch in trüben Zeiten immer noch mit Ehren ihr Dasein gefristet, und die von Clugny ausgehende Reform brachte sie wieder zur Blüte. Sie nahmen auch teil an der mächtigen geistigen Anregung, welche von der rasch zu hoher Bedeutung gelangenden Pariser theologischen Schule ausging. Das so im Weltklerus wie in den Klöstern erweckte und gepflegte Interesse für die kirchliche Wissenschaft kam insbesondere auch der liturgischen Literatur zu gute. In fruchtbarer Weise beteiligten sich an derselben Bischöfe, Weltpriester und Ordensleute und trugen dazu bei, daſs im Klerus das Verständnis für die Liturgie geweckt und vermehrt wurde.

Zu den Bischöfen, welchen die Sorge für die Würde des Kultus am Herzen lag, gehörte der Erzbischof Maurilius von Rouen († 1069). Auf seinen Wunsch verfaſste der Bischof Johannes von Avranches (Abricae), welcher von 1069 bis 1079 den erzbischöflichen Stuhl von Rouen als Nachfolger des Erzbischofs Maurilius einnahm, sein Buch ‚De officiis ecclesiasticis'[2]. Er zog die Kanones und die Literatur zu Rate und erkundigte sich nach den Sitten und Gewohnheiten anderer Kirchen. Aus dem so gesammelten Materiale schuf er eine zusammenhängende Darstellung der kirchlichen Officien, der Messe und des Chor-

---

[1] c. 31, p. 703 verrät die Abfassung der Schrift in Deutschland: Ecclesia ‚vocatur Kyrica, i. e. dominicalis'.

[2] Zuerst von *Jean Prevost* herausgegeben Rouen 1642, dann daselbst 1679, abgedruckt bei *M.* CXLVII, 27—62. Der Schluſs ist unvollständig. p. 191—199 ist die Expositio missae ‚Dominus vobiscum. Salutat' etc. zum drittenmal abgedruckt als Werk eines ‚incerti auctoris' aus einer Handschrift des 11. Jahrhunderts. Siehe oben S. 344. Über Johannes von Avranches vgl. Histoire littér. de la France VIII, 64 ss.

gebetes, die durch einfache und durchsichtige Sprache ihrem Zwecke als Unterrichtsbuch für den Klerus trefflich diente. Sie bietet überdies dem Liturgiker Einblick in manche eigentümliche Bräuche der nordfranzösischen Kirche. Uns interessiert vor allem die Meſserklärung[1].

Der Bischof Johannes hat für sein Buch und insbesondere für die Meſserklärung die Bücher Amalars, dessen Gedanken man überall begegnet, fleiſsig benutzt. Von Interesse ist seine Bemerkung, daſs es zuweilen gestattet sei, den Laien bei der Kommunion den Leib des Herrn eingetaucht in den Kelch zu reichen[2]. Der ‚Micrologus' verwirft, wie oben bemerkt wurde, diese Sitte auf das entschiedenste.

Mit den Schriften des Bischofs ist auch eine ‚Expositio divinorum officiorum' abgedruckt[3], welche aus einer Handschrift des 12. Jahrhunderts stammen soll. Die Schrift gehört jedenfalls auch dieser Zeit an. Ob sie von dem Bischof Johannes stammt, ist zu bezweifeln, da positive Zeugnisse fehlen und die Ähnlichkeiten mit dem eben behandelten Buche sich leicht aus der gemeinsamen Quelle, nämlich Amalar, erklären lassen. Denn die Schrift ist nur ein Auszug aus Amalars Büchern. Sie ist in dem vorliegenden Drucke übrigens unvollständig, findet sich aber vollständiger in Münchener Handschriften[4].

Um vieles erhebt sich über die damaligen Versuche, den Kanon zu erklären, die kleine Schrift des Erzbischofs Odo von Cambrai

---

[1] *M.* CXLVII, 32—37.

[2] p. 37: ‚Non autem intincto pane, sed iuxta definitionem Toletani concilii seorsum corpore, seorsum sanguine, sacerdos communicet, excepto populo, quem intincto pane, non auctoritate, sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis, permittitur communicare.'

[3] Ebd. p. 199—212.

[4] Clm. 12519, Bl. 92: ‚Spiritus sancti gratia inspirante dicendum est, quid in se contineat rationis illa diuersitas [Druck: quid significet officium misse, cum satis . . .], que agitur in officio misse, cum satis esset sine cantoribus, lectoribus ceterisque que ibi aguntur, sola benedictio episcoporum uel sacerdotum ad conficiendum corpus et sanguinem Domini sicut in tempore apostolorum. Signorum usus a uetere testamento sumptus' etc. (Vgl. Amalar lib. III praef., p. 1101.) ‚Officium misse Celestinus papa instituit.' Der Schluſssatz Bl. 126: ‚ . . . officium secundarum uesperarum in dominica et in ceteris festis non celebratur de sequenti die, ut in ceteris diebus, sed festiuitas habet uesperam in finem', ist in dem unvollständigen Drucke nicht zu finden. Dieselbe Schrift enthält auch Clm. 13088, Bl. 142—158 (13. Jahrhundert).

(† 1113). Er war in Orleans geboren, lehrte an der Schule von Tournai, wo er später Abt von St. Martin wurde. Von 1105 bis 1113 leitete er die Kirche von Cambrai. Die Schrift ist dem Mönche Odo von Afflighem, der sie erbeten hatte, gewidmet[1]. Der Erzbischof vermeidet allegorische Deutungen völlig und sucht durch Worterklärungen und theologische Spekulation den Sinn der schwierigen Stellen des Kanons zu ermitteln. Er teilt seine Schrift in vier distinctiones ein und setzt jeder den Wortlaut der Gebete des Kanons vor, die er erklärt. Das sollen auch, wie er am Schlusse eindringlich einschärft, die Abschreiber tun, damit niemand Veränderungen mit dem Kanon vornehme, was ohne Genehmigung des Papstes unstatthaft sei.

Die erste distinctio geht bis zum Memento vivorum — das Gebet für die ganze Kirche —; die zweite bis ‚Quam oblationem' — das Gebet für die Anwesenden —; die dritte bis zum Memento defunctorum — das eigentliche Opfer —; die vierte bis zum Schlusse der Messe. Für diese letzte distinctio weiſs er keinen den Inhalt zusammenfassenden Gedanken zu finden. Der vierte Teil ist auch der schwächste. Im zweiten Teile hebt er wiederholt hervor, wie diejenigen, welche ‚missae solitariae' lesen — was meist in Klöstern geschah —, die auf die Anwesenden (circumastantes, afferentes) bezüglichen Worte verstehen. Die ‚solitarii' glauben bei dem Gruſse ‚Dominus vobiscum' sich an die gesamte Kirche zu wenden. Die ‚circumastantes' seien also alle Gläubigen[2]. Von Interesse ist auch die Verteidigung der Votivmessen für zeitliche Dinge aus den Worten des Kanons ‚pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae'[3].

Die Schrift des Bischofs **Stephan de Bauge** (de Balgiaco) von Autun († 1136) ‚De sacramento altaris' enthält neben dogmatischen Ausführungen eine ascetisch-liturgische Unterweisung über die Messe[4]. Im Eingange zeigt er, wie die sieben Ordines den sieben Wirkungen des Heiligen Geistes entsprechen, und erörtert dann die Bedeutung jedes Ordo. Dabei wiederholt er den schon im 9. Jahrhundert beliebten Beweis, daſs Christus sämtliche sieben Ordines geübt habe. Nachdem

---

[1] *M.* CLX, 1053—1070. Über Odo vgl. Histoire littér. de la France IX, 583 ss. Acta SS. Iunii IV, 761 sqq.

[2] p. 1057. [3] p. 1058. Siehe oben S. 119.

[4] *M.* CLXXII, 1273—1308. Über Stephan de Bauge siehe ebd. p. 1271.

er die priesterlichen und die bischöflichen Gewänder als Symbole der Tugenden Christi erklärt hat, beginnt er im 12. Kapitel mit der Meſserklärung, die sich durch übersichtliche Darstellung und klare Diktion auszeichnet. Er bietet eine doppelte Kanonerklärung. In der ersten[1] erklärt er die Worte und Handlungen des Kanons ohne Allegorien und flicht nur dogmatische[2] und moralische Erörterungen ein. Seine Erklärung erinnert vielfach an die des Erzbischofs Odo von Cambrai. In der zweiten[3] legt er die allegorischen Deutungen vor. Dabei benutzt er sowohl Amalar wie die Auslegung Ivos von Chartres, indem er dessen Parallelen zwischen den Opfern des Alten Testamentes und der Messe wiederholt. Nach einer ausführlichen Erklärung des Pater noster schlieſst die Schrift mit dem Kapitel ‚De additis ad officium missae per summos pontifices'[4]. Seinem Klerus, für welchen die Schrift abgefaſst zu sein scheint, hat der Bischof einen guten Dienst geleistet.

Bischof Stephan von Autun beschloſs sein Leben als Mönch von Clugny. Dort traf er den früheren Lütticher Scholastikus Alger († ca. 1135), welcher ebenfalls den Rest seines Lebens Gott in Clugny weihen wollte. Alger hatte sich durch eine Streitschrift über das Altarssakrament bereits literarisch bekannt gemacht. Es wird ihm auch eine von Angelo Mai zuerst veröffentlichte Schrift ‚De sacrificio missae' zugeteilt[5]. Daſs dieselbe ihm wirklich angehört, ist nicht zu erweisen. Augustin Theiner fand sie in einer Pariser Handschrift bei einer zweifellos echten Schrift Algers[6]. Das Schriftchen enthält eine kurze, offenbar für den Unterricht bestimmte Erläuterung des Kanons. Der erste Teil der Messe wird gar nicht berührt. In den allegorischen Deutungen kehren Amalarsche Gedanken wieder[7]. Mit Ivo von Chartres erblickt Alger in den Kreuzen des Kanons das Symbol der Besprengung mit dem Blute des Erlösers, deren Vorbild die Besprengung des alttestamentlichen Altares mit dem Blute der Opfertiere war. Auch der Hinweis, daſs das Memento durch die auf hohenpriesterlichen Kleidern stehenden Namen der Patriarchen vorgebildet wird, erinnert an Ivos Typik.

---

[1] c. 13 und 17. [2] c. 14—17. [3] c. 18. [4] c. 19. 20.

[5] *M.* CLXXX, 853—856. Über Alger siehe Hist. littér. de la France XI, 158 ss.

[6] *M.* CLXXX, 729.

[7] p. 853: ‚Solemnis celebratio totius missae ad hoc instituta est, ut memoriam exprimat Christi venientis in carnem et eius passionem in mysterio refiguret.'

Die Meſsauslegung des durch kanonistische Gelehrsamkeit bekannten Bischofs Ivo von Chartres († 1117) ist auf der alttestamentlichen Typik aufgebaut und führte den altchristlichen Grundsatz von dem vorbildlichen Charakter des Alten Testamentes an dem neutestamentlichen Opfer durch. Kein Geringerer als der hl. Paulus (Hebr. 9, 1ff.) hatte bereits die alttestamentlichen Opfer als Vorbilder des neuen Opfers auf dem christlichen Altare aufgefaſst, ein Gedanke, welcher bei den Vätern eine fruchtbare Ausgestaltung fand[1]. Auch die älteren Meſserklärer bringen ihn zum Ausdruck; wurde er denselben doch durch die Erwähnung Abels und Melchisedechs förmlich aufgedrängt[2]. Amalar bezeichnet die Rauchopfer als das ‚sacrificium electorum' und die Brandopfer als das ‚sacrificium peccatorum' und stellt auch die speziellen Zwecke der alttestamentlichen Opfer in Parallele zu den besonderen Anliegen, die in dem Meſsopfer Gott vorgetragen werden[3]; indessen bildet die alttestamentliche Typik nicht die Grundlage seiner Methode. Das ist aber bei Ivo von Chartres der Fall. Derselbe macht den ersten Versuch, Vorbild und Erfüllung in der Messe im einzelnen darzustellen und nachzuweisen. Seine als Sermo bezeichnete Abhandlung darüber trägt den Titel ‚De convenientia veteris et novi testamenti'[4].

Der Bischof zeigt zuerst in umfangreichen Ausführungen, daſs die Bücher des Alten Bundes das Leben und Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn vorherverkündet haben. Das Opfer am Kreuze ist die Erfüllung und zugleich die Abschaffung der alten Opfer; viele diese Opfer betreffenden Anordnungen sind Typen des Priestertums und des Opfers Christi. Was jene Vorbilder bedeuten, das stellt die Kirche in der täglichen Feier der Messe dar. Daneben bedient sich Ivo aber auch der seit Amalar herrschenden Allegorien.

Bis zum Offertorium gleicht die Messe den im äuſseren Vorhofe des Tempels dargebrachten Opfern, zu welchen dem Volke der Zutritt offen stand. Man solle sich über diesen Vergleich nicht wundern: ‚Denn ob wir beten oder Psalmen singen, ob wir aus den Propheten, den Aposteln oder den Evangelien das vorlesen, was die Wahrheit des

---

[1] Vgl. *Renz* I, 185. 199. 243 u. a. St.

[2] Vgl. *Walafrid* c. 15, p. 37. [3] De eccl. off. III, 19. 23, p. 1126. 1136.

[4] Sermo 5; *M.* CLXII, 535—562. Über Ivo vgl. *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon VI[2], 1144.

Glaubens beweist oder Ehrbarkeit in den Sitten empfiehlt, wir opfern dann gleichsam mit unsern Lippen das Kalb auf dem Altare. . . . Und dem Kalbe ziehen wir gleichsam das Fell ab, indem wir den Schleier des Buchstabens entfernen und das geistige Verständnis enthüllen.' Das ist freilich sehr erkünstelt; ansprechender ist aber der folgende Vergleich: ‚Wir opfern ein Kalb, wenn wir den Stolz durch Demut überwinden, ein Schaf oder einen Widder, wenn wir die wahre Unschuld bewahren, einen Bock, wenn wir den Schmutz der Unzucht durch Züchtigung des Fleisches und durch Zerknirschung des reuigen Herzens abwaschen, eine Turteltaube, wenn wir die Leiden dieser Verbannung in ergebenem Gemüte tragen.'[1]

Die Handlungen in der Messe nach dem Offertorium sind durch die Opfer im Allerheiligsten vorgebildet. Bei der Sekrete gedenken wir des dreimaligen Gebetes Christi am Ölberge: ‚Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber' (Matth. 26, 39). Dieses dreimalige Gebet wird vorgebildet durch das Opfer des Kalbes für den Hohenpriester, des Widders als Brandopfer und des Bockes für die Sünden des Volkes. Wiederum aber bedeuten diese drei Opfer das dreifache Gebet des Kanons für den Papst, für die Kirche und für die Fürsten. In den Kohlen, die ins Allerheiligste getragen wurden, sieht er die Commemoratio apostolorum et martyrum, in der Besprengung des Altares und Vorhanges die Kreuze, welche der Priester über die heiligen Gestalten macht. Das ‚iube haec perferri' im Kanon ist vorgebildet in dem Caper emissarius, der, mit den Sünden des Volkes belastet, in die Wüste getrieben wird. Wie der Hohepriester auf dem Rationale und Superhumerale die Namen der Patriarchen trug, so gedenkt der Priester in der Messe der Apostel und Märtyrer. Endlich wird das ‚Corpus Christi triforme' der dreigeteilten Hostie durch das mehrmalige tägliche alttestamentliche Speiseopfer vorgebildet[2].

Man sieht aus diesen Beispielen, welche Mühe und Künstelei es kostete, für die einzelnen Handlungen der Messe die entsprechenden Vorbilder im alttestamentlichen Kultus zu finden. Der Gedanke von dem alttestamentlichen Typus und von der Erfüllung desselben im Neuen Testamente ist an sich ebenso zutreffend wie die Lehre, daſs die Messe den Tod Christi darstellt; hier aber wie dort werden

---

[1] p. 551. 552, nach Origenes; siehe oben S. 117. 118. [2] p. 553—558.

Parallelen in den Einzelheiten meist haltlos und unbegründet sein und zu frommer Spielerei ausarten. Ivo schliefst sein Schriftchen mit der Bemerkung, dafs er noch viele andere Vergleiche vorbringen könnte; er wolle sich aber begnügen, gezeigt zu haben, ‚dafs das, was im alten Priestertum in einem vielgestaltigen Ritus vorgebildet wurde, im neuen Priestertum in den sehr wenigen, leicht ausführbaren und erhabenen Gebräuchen der Sakramente seine Erfüllung gefunden habe'. ‚Wir glauben aber nicht,' schreibt er, ‚dafs wir unserer Aufgabe Genüge geleistet haben. . . . Denn unsere Zeitgenossen und Nachfolger werden, von unserem frommen Wagemute angeregt, je nachdem Gott es gibt, wenn sie gröfser und besser sind, Gröfseres und Besseres leisten.' [1]

Die Voraussicht Ivos bewahrheitete sich in Bälde. Schon sein jüngerer Zeitgenosse und Freund, der literarisch rührige Bischof Hildebert von Le Mans, der als Erzbischof von Tours 1134 starb, gewann so grofsen Geschmack an der Arbeit Ivos, dafs er dieselbe in Verse umarbeitete. Denn die Hildebertschen ‚Versus de mysterio missae' [2] sind nichts anderes als eine poetische Bearbeitung des

[1] p. 561.

[2] *M.* CLXXI, 1177—1192. Es ist die Ausgabe des Benediktiners *Beaugendre* (1708) mit Zusätzen *Bourassés* (1854). Sie wird von *Hauréau* (Mélanges p. V ss.) niedrig bewertet. In der Tat läfst sie viel zu wünschen übrig. Der Schlufs des Gedichtes ist ohne jede kritische Sichtung abgedruckt und gibt Zusätze wieder, von welchen ein Teil aus dem Gedichte des *Petrus Pictor* über die Eucharistie entnommen ist. Nach dem Materiale, welches dem Herausgeber vorlag, mufste das Gedicht mit den Versen (p. 1192) schliefsen:

‚Subditur Ite, quia nostra est devotio missa
Angelicis manibus sedibus aetheriis.'

Darauf folgten ursprünglich noch einige Schlufsworte. Wir finden dieselben inhaltlich in dem dem 14. Jahrhundert entstammenden Kommentar zu den Hildebertschen Versen (siehe unten S. 499 ff. über die Schrift des Magister Johannes), welcher im Clm. 26 894 und in anderen Handschriften enthalten ist. Am Schlusse desselben heifst es (Bl. 158'a): ‚Benediccio signat benediccionem, quam Dominus daturus est electis in die iudicii, cum dicit: Uenite benedicti patris. Et sequitur: Hic liber est (Beginn eines Hildebertschen Verses). Hic imponit finem dictis suis. Alliciendo homines ad amorem istius libri dicit:

Hic liber est paruus in quantitate monstratus,
Tibi fore magnus [in veritate spero],

id est magnus est in veritate et mistico intellectu. Et subdit: hec leccio ueteris et noui testamenti, id est iste liber, de cuius thesauro producuntur noua et uetera,

eben besprochenen Schriftchens Ivos. Es ist auffallend, daſs keiner der Herausgeber der Schriften Hildeberts das erkannt hat. Eine Vergleichung beider zeigt, daſs Hildebert im Gedankengange und zuweilen auch im Ausdrucke sich völlig an Ivo anschlieſst.

In dem ersten Teile hält sich Hildebert an die seit Amalar üblichen allegorischen Auslegungen. Aber auch hier kehren Gedanken und Worte Ivos wieder[1]. Die Vergleichung der Sekrete mit dem Gebete Christi am Ölberge und mit dem dreifachen alttestamentlichen Opfer des Kalbes, Widders und Bockes führt auch Hildebert in seinen Versen aus[2]. Auch die auffallende Parallele zwischen der Präfation und dem ‚Vigilate et orate' des Herrn am Ölberge stammt aus Ivos Schrift[3]. Wie Ivo, so deutet auch Hildebert die im Vorhofe des Tempels dargebrachten Opfer symbolisch auf die Gebete und Lesungen und auf die Bändigung der Leidenschaften und Überwindung der Sünden[4]. Mit seiner Vorlage sieht er die alttestamentliche Besprengung des Altares mit dem Opferblute in dem ‚Supplices te rogamus' mystisch dargestellt. Seine Wendungen sind aber so dunkel, daſs Beaugendre darunter eine Besprengung des Altares während des Kanons mit Weihwasser verstand. Für diesen vermeintlichen Brauch konnte er allerdings keine Bezeugungen finden. Hildebert spricht tatsächlich nur von einer mystischen Besprengung, welche nach Ivo durch die Kreuze im Kanon dargestellt wird. Diesen Vergleich unterdrückt Hildebert und verdunkelt darum seine Ausführung[5].

---

patefecit, id est manifestavit, que presbiter recitet, id est pronunciet ante crucem, id est ante crucifixum litans, id est sacrificans sibi munera. Sacerdos enim, ut sepius dictum est, ante missam et in missa et post missam semper memor debet esse uiuifice crucis et passionis dominice, quia dictum est in isto libro, cur presbiter assistat aris, id est qua de causa missa sit finaliter instituta.' Danach schlieſst das Gedicht mit einer Mahnung, zu lesen und zu beherzigen, was darin steht. Das entspricht auch Hildeberts Gewohnheit, sich über den Zweck seiner Schriften zu äuſsern und den Leser zu apostrophieren (vgl. p. 1182. 1183). Über Hildebert vgl. *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon V², 2056; Histoire littér. de la France XI, 250 ss. und *Hauréau* a. a. O.

[1] Vgl. *Ivo* p. 549. 550 mit *Hildebert* p. 1178.

[2] *Ivo* p. 553; *Hildebert* p. 1181. [3] *Ivo* p. 554; *Hildebert* p. 1181.

[4] *Ivo* p. 551—552; *Hildebert* p. 1182.

[5] *Ivo* p. 556: ‚ . . . Imitatur sacerdos noster intra sacra mysteria tamquam intra velum hanc Christi sanguinis aspersionem, quoties sacramenta ipsa ad orientem versus, unde nobis salvator venit, typicis vel propriis nominibus nominans eadem signo crucis consignat. Quid est enim inter ipsa mysteria rebus sacratis

Hildebert erwähnt nach der Gewohnheit jener Zeit seine Vorlage nicht; er redet, als ob die Meſsauslegung eine selbständige Arbeit sei:

,Scribere proposui quid mystica sacra priorum
Missa repraesentet quidve minister agat. . .
Da veniam, lector, rem tantum pandere et usum,
Non speciem, nostris versibus esse sat est.
Non tamen exspectes ut singula verba vel actus
Quoslibet aggrediar clarificare tibi.
Ad summam rerum curret stylus et quibus umbram
Legis opusque crucis exprimat ara, canam.'[1]

---

vel sacrandis signum crucis superponere nisi mortem Domini commemorare?' *Hildebert* p. 1188:

,Filius asseritur toties aspergere patrem,
Asperso quoties sanguine placat eum.
Aspergit semper superos quia semper eorum
Aspersum reparat restituitque gregem,
Aspergit semperque homines quia semper et ipsos
Aspersos renovat conciliatque patri.
Hos astans aris aspergit et ipse sacerdos,
Cum memor aspersi sanguinis unit eos. . .
Tunc igitur sacrifex aspergit sanguine patrem,
Cum semel aspersi mentio placat eum.
Tunc idem coetus aspergit coelicolarum
Cum semel aspersi mentio supplet eos.
Tunc aspergit et hos, quos abluit unda salutis,
Cum semel aspersi mentio purgat eos.
Presbyter haec satagens sumpta sibi supplici forma
In sublime geri mystica dona rogat.'

Der Sinn dieser Verse ist folgender: Die Besprengung mit dem Blute des Erlösers bedeutet die Versöhnung, Erlösung und Vollendung. Christus besprengt den Vater, indem er ihn versöhnt, er besprengt die Seligen, indem er durch die Befreiung der Väter die Lücke ergänzt, die durch den Fall der Engel im Himmel entstanden ist; er besprengt die Menschen, indem er sie erlöst. Das tut er immerdar. Dasselbe tut aber auch der Priester am Altare: das Gedächtnis an das vergossene Blut versöhnt den Vater, bringt dem Himmel neue Bürger (supplet eos), reinigt die noch auf Erden lebenden Getauften (quos abluit unda salutis).

[1] Nach *Wattenbachs* Mitteilung in Neues Archiv XVII, 351 f. steht im Anschlusse an Hildeberts Gedicht im Cod. Meerm. 471 der Berliner Staatsbibliothek (12. Jahrhundert) eine Auslegung der Messe in Leoninischen Versen (siehe auch unten) mit der Überschrift (S. 132): ,Quomodo intelligi et impleri possit quod Dominus dicit: Hec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis', und dem Schlusse:

,Explicit missa vigilique tenore remissa,
Cetera prolata complet benedictio grata,
Qua plebs mente pari congaudet amatque beari.'

Eine zweite unter dem Namen Hildeberts gedruckte Meſserklärung[1] ist ein Konglomerat von Auszügen aus Schriften über die Messe, welchem systematische Anlage und jede Durcharbeitung fehlt. Sie beginnt mit der Erklärung der priesterlichen Kleidung. Daran schlieſsen sich das oben besprochene Stück ‚Missa pro multis causis celebratur‘ und die Erklärung der Teile der Messe bis zum Offertorium nach Isidor und späteren Schriftstellern. Unter der Überschrift ‚de missa‘ werden aus dem Zusammenhange gerissene Stücke aus Amalar über die Frage, von welchem Teile der Messe an das Volk in der Kirche sein müsse, um seine Pflicht zu erfüllen, und über das Offertorium mitgeteilt[2]. Auch die folgenden Abschnitte sind gröſstenteils aus Amalar entnommen, bieten aber wenigstens eine zusammenhängende Erklärung. Nachdem diese zu Ende geführt ist, erscheinen ein Abschnitt ‚de ordine crucum‘, die nach den Eclogae auf die sex aetates mundi zurückgeführt werden, Erörterungen über die verschiedenen Gewohnheiten bei der Ausführung dieser Bekreuzungen, über das Stillgebet beim Kanon, über die körperliche Nüchternheit beim Empfang der Kommunion und endlich über die Frage der täglichen Kommunion. In der Handschrift, welche der Herausgeber benutzt hat, bildet den Schluſs des Ganzen eine kurze Abhandlung über die würdige und die unwürdige Kommunion, die sich zweckmäſsig an die vorhergehende Erörterung anschlieſst. Der Herausgeber hat aber aus unverständlichen Gründen den Schluſs als Einleitung abdrucken lassen[3].

Was der Herausgeber zu Gunsten der Echtheit dieser Schrift vorbringt, kann die Zweifel daran nicht beseitigen. Die Schrift ist eine Kompilation von Fragmenten aus Meſserklärungen und von Auszügen aus Amalar von Metz. Der die äuſsere Form stets mit Sorgfalt behandelnde Hildebert kann sich unmöglich einer solchen Kompilation schuldig gemacht haben.

Ebensowenig stammt die Sammlung von Versen über die Eucharistie, welche Beaugendre ‚Liber de sacra eucharistia‘ genannt hat[4], aus der Feder Hildeberts — mit einziger Ausnahme der zusammenhangslos eingeschobenen sechs Verse über die drei Weihnachtsmessen.

---

[1] *M.* CLXXI, 1153—1176.
[2] De eccl. off. III, 19. 26, p. 1129. 1156.
[3] *M.* CLXXI, 1153. [4] Ebd. p. 1195—1212.

Sie gehört vielmehr, wie Hauréau nachgewiesen hat, dem Kanonikus von St. Omer, Petrus Pictor, welcher um 1200 lebte, an[1].

Hildeberts ‚Versus de missa‘ erfreuten sich großen Beifalls. Sie wurden, wie Ivos Sermo, auch in Deutschland oft abgeschrieben und selbst als Grundlage zu Vorlesungen und Abhandlungen über die Messe benutzt. Wie hoch Ivo und Hildebert als Meßausleger geschätzt wurden, beweist die rückhaltslose Anerkennung, welche der kritische Wilhelm von Malmesbury beiden zollt[2].

Dem berühmten, in der wissenschaftlichen wie praktischen Theologie gleich erfahrenen Hugo von St. Victor († 1141) wurden früher mehrere liturgische Schriften zugeschrieben. Davon sind zwei bereits mit Sicherheit anderen Verfassern zugewiesen worden, nämlich dem Robertus Paululus und dem deutschen Prämonstratenser Richard von Wedinghausen. Auch die vielgelesene Schrift ‚Speculum de mysteriis ecclesiae‘ wird nicht als Werk des gelehrten Victoriners angesehen werden können[3].

Hugo behandelt in seinen dogmatischen Werken, in der ‚Summa sententiarum‘ und in seinen Büchern ‚De sacramentis christianae fidei‘[4], die Eucharistie als Sakrament und erörtert hauptsächlich die dabei in Betracht kommenden dogmatischen Fragen. In beiden Werken berührt er aber auch flüchtig liturgische Dinge. In dem Werke ‚De sacramentis‘ bespricht er in einer von Amalar und dessen Nachahmern abweichenden Weise die Bedeutung der drei Teile der Hostie[5]. Die ganze Hostie bezeichne den mystischen Leib Christi, die Kirche; der erste Teil sei das Haupt, Christus selbst, der zweite seien die selig entschlafenen und nun mit Christo vereinten Christen, der dritte die noch auf Erden kämpfenden Glieder der Kirche. Es werden also nicht, wie das andere taten, die drei Teile als Symbole der streitenden,

---

[1] *Hauréau*, Mélanges p. 96—101. Als Werk des Petrus ist die Abhandlung auch im CVP. 312, Bl. 89 (Tabulae I, 43) bezeichnet.

[2] Abbrev. Amalarii *M.* CLXXIX, 1774: ‚Sane moneo si de compendio vis scire significationes missae, legas versus Hildeberti, prius Cenomanensis episcopi, postea Turonensis archiepiscopi, si significationes sacrarum vestium et ceterorum id genus, sermones Ivonis Carnotensis episcopi. Hi enim talia videntur intellexisse perspicacius et texuisse pulchrius.‘

[3] *M.* CLXXVII, 335—380. Vgl. *Hauréau*, Hugues de St. Victor p. 201 ss.

[4] *M.* CLXXVI, 41 sqq. und 183 sqq.

[5] Lib. II, 8, p. 468.

leidenden und triumphierenden Kirche und auch nicht mit Amalar als das ‚Corpus Christi triforme' gedeutet. Wenn daher in der ‚Summa' die Amalarsche Erklärung unter der irrigen Bezeichnung eines Ausspruches des Papstes Sergius angeführt wird, so muſs das schon Verdacht gegen die Echtheit dieser Stelle einflöſsen. In der Tat stellt sich dieselbe bei näherer Betrachtung als ein Zusatz eines Abschreibers dar, welchem bereits das zwischen 1141 und 1150 abgefaſste Dekret Gratians bekannt war. Denn in der Fassung des Dekretes, nicht mit den Worten Amalars wird jener Vergleich vorgetragen[1]. In dieser Fassung ging der letztere auch in spätere Meſserklärungen, in die des Robertus Paululus, des Papstes Innocenz III. u. a., über.

Auſser der besprochenen Erklärung der drei Teile der Hostie enthält das Werk ‚De sacramentis' einen aus Remigius von Auxerre entnommenen Passus über die Einsetzung der Messe und über die Bedeutung des Wortes ‚missa'[2].

Das ‚Speculum de mysteriis ecclesiae' soll nach der Absicht seines Verfassers den Geistlichen die mystische Bedeutung der in der Kirche vorgenommenen heiligen Handlungen erklären. Er ist gebeten worden, eine Abhandlung über die Sakramente und deren ‚mystische

[1] Gratian gibt c. 20, D. 2 de consecr. als Ausspruch des Papstes Sergius die Amalarsche Erklärung (III, 35, p. 1158) in folgender Form wieder: ‚Triforme est corpus Domini. Pars oblatae in calicem missa corpus Christi quod iam resurrexit monstrat. Pars comesta ambulans super terram. Pars in altari usque ad finem missae remanens corpus iacens in sepulcro, quia usque ad finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris erunt.' Diese Stelle wird nun in der ‚Summa' (c. 9, p. 145) mit dem Eingang ‚Sergius papa' als Anfang des mit ‚Quid significent partes' überschriebenen 9. Kapitels vollständig mitgeteilt. Darauf folgt der Satz: ‚Quia vero morte Domini liberati sumus, huius rei nos esse memores in edendo carnem et potando sanguinem (quae pro nobis oblata sunt) significatur.' Derselbe schlieſst sich an den letzten Satz des 8. Kapitels, in welchem gesagt wird, daſs die ‚fractio hostiae' die ‚immolatio Christi in cruce' bedeute, trefflich an, während er ohne Beziehung zu dem ‚Corpus Christi triforme' steht. Aber nicht bloſs der angebliche Ausspruch des Papstes Sergius, sondern auch die Sätze über die Mischung von Wein und Wasser und die Kommunion mittelst intinctio der Hostie in den Kelch scheinen samt der Überschrift des Kapitels spätere Zusätze zu sein. — Papst Sergius I. (687—701) hat nach dem Papstbuch angeordnet, ‚ut tempore confractionis Dominici corporis „Agnus dei" . . . a clero et populo decantetur' (Liber pontif. c. 86, ed. *Duchesne* I, 376).

[2] *M.* CLXXVI, 472; vgl. *Pseudo-Alkuin*, De divinis officiis c. 40; *M.* CI, 1246.

Süſsigkeit' zu schreiben [1]. Unter ‚sacramenta' sind aber nicht die Sakramente im Sinne des dogmatischen Sprachgebrauches zu verstehen, sondern die Geheimnisse und Gebräuche unseres Glaubens überhaupt. Denn er handelt nicht nur von der Kirche und von den kirchlichen Geräten, von dem Chorgebet, von den Klerikern, von den heiligen Gewändern und der Messe, sondern auch von der Heiligen Schrift und deren dreifachem Sinne und schlieſslich in philosophischen Ausführungen von der Trinität. Er bietet sonach weniger und mehr, als er verspricht. Der Meſserklärung gönnt er einen gröſseren Raum [2].

Ohne die sonst üblichen geschichtlichen Bemerkungen [3] geht er sofort an die Erklärung des Introitus und der folgenden Handlungen des ersten Teiles der Messe bis zum Offertorium. Dabei wiederholt er die üblichen allegorischen Deutungen. Vom Offertorium an greift er auf die alttestamentlichen Opfer zurück und stellt in kurzen Sätzen, schärfer gezeichnet als von Ivo und Hildebert, Typus und Erfüllung einander gegenüber. Die Besprengung des Allerheiligsten mit dem Blute der Opfertiere war der erhabenste Akt der Entsündigung im alttestamentlichen Ritus; darum ist er auch der Typus des geheimnisvollen Gebetes, des ‚Supplices', in welchem der Priester die heiligen Opfergaben durch Engelshände zu dem ‚sublime altare' im Himmel, dem wahrhaften Allerheiligsten, sendet [4]. Daran schlieſst sich eine längere Erklärung des Pater noster, in welcher die sieben Gaben des Heiligen Geistes an den sieben Bitten erläutert werden. Aus der noch folgenden unverhältnismäſsig kurzen Erklärung ist die Deutung der drei Teile der heiligen Hostie hervorzuheben. Der Verfasser sieht in denselben nicht das ‚Corpus Christi triforme', sondern das Symbol der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche [5].

Im Zusammenhange mit der Meſserklärung erörtert der Verfasser eine Reihe von theologischen Fragen über die Eucharistie und benutzt

---

[1] p. 335: ‚De sacramentis ecclesiae ut tractarem eorumque mysticam dulcedinem vobis exponerem vestra rogavit dilectio. . . Desideratum igitur libellum . . . vestrae propinavi intelligentiae, quem quia in eo speculari licet, quid mystice repraesentent singula in ecclesia, Speculum ecclesiae inscribi placuit.'

[2] c. 7, p. 336—373.

[3] p. 368 steht eine nachträgliche kurze Notiz über einige die Messe betreffende päpstliche Anordnungen.

[4] p. 369. 370. [5] p. 373.

dabei die gleichartigen Ausführungen Hugos in der ‚Summa' und in den Büchern ‚De sacramentis' inhaltlich und auch wörtlich so stark, daſs nur hin und wieder eigene Wendungen ein Plätzchen gewinnen können[1]. Wäre Hugo der Verfasser des ‚Speculum', so würde er doch wohl bei den wiederholten wörtlichen Entnahmen aus seinen anderen Schriften irgend eine Bemerkung darüber haben einflieſsen lassen. Da das nicht geschehen ist, darf man auch hieraus die Verfasserschaft Hugos bestreiten, zumal noch ein anderes Moment die Zweifel daran bestärkt.

Der Verfasser des ‚Speculum' bemerkt im Eingange, daſs er lieber logische als theologische Themata behandle, weil die ersteren sich ‚leichter und kühner' erörtern lieſsen[2]. Dieses Selbstbekenntnis kann unmöglich aus der Feder eines Mannes geflossen sein, dessen Wirken gerade in der Behandlung theologischer Fragen in Wort und Schrift aufging. Es ist nur verständlich als die Äuſserung eines Pariser Lehrers, welcher philosophische Disziplinen zu lehren gewohnt war und dem das vorliegende liturgische Thema etwas abseits lag. Demgemäſs ist denn auch die Schrift geraten. Ihr Vorzug ist die klare Diktion und die Kürze im Ausdruck, ihr Mangel die ungleichmäſsige Behandlung der einzelnen Teile der Messe. Selbständigen Auffassungen begegnet man in ihr nicht; im liturgischen Teile ist sie eine Zusammenfassung der seit Amalar üblich gewordenen Erklärung und der Gedanken Ivos und Hildeberts, im dogmatischen aber eine Wiedergabe der Ausführungen Hugos von St. Victor.

Die Abfassungszeit des ‚Speculum' wird von Casimir Oudin[3] mit Unrecht ins 14. Jahrhundert herabgerückt. Es erscheint, wie Hauréau[4] nachgewiesen, schon in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts. Die älteren Handschriften geben keinen Verfasser an; erst die jüngeren tragen unberechtigt den Namen Hugos.

Eine eigenartige Methode schlug der Abt Isaak von Stella in der Diözese Poitiers in seiner zwischen 1162 und 1169 geschriebenen

---

[1] p. 361—367. Vgl. damit Summa c. 3. 6, p. 140. 142; De sacramentis II, pars 8, c. 7. 8. 13, p. 467—470.

[2] p. 335: ‚Cum autem libentius, quia facilius et audentius, logicas quam theologicas iure consuetudinis revolvam sententias, dubitare coepi . . .'

[3] De scriptoribus eccl. II, 1157.

[4] Mélanges p. 200.

‚Epistola ad Ioannem episcopum Pictaviensem de officio missae' ein[1]. Bischof Johannes hatte den mit dem hl. Bernhard befreundet gewesenen Cistercienserabt um eine Erklärung des Kanons gebeten. Dieser Bitte willfahrt nun der Abt. Er sei zwar, bemerkt er, vor der Schwierigkeit der Aufgabe zurückgeschreckt, aber die Gnade Gottes habe ihm ein ganz neues, ihn selbst in Erstaunen setzendes Verständnis gewährt[2]. Nach diesem Verständnis teilt er den Kanon in drei Handlungen (actiones), deren jede auf einem besonderen Altare und durch ein besonderes Opfer vor sich geht. Das eine Opfer ist ein dreifaches. In Anlehnung an Ivos typische Deutung der alttestamentlichen Opfer führt Isaak aus, daſs in der Stiftshütte drei Altäre standen: der eherne Brandopferaltar im Vorhofe, der goldene Rauchopferaltar im Heiligtume und das Propitiatorium im Allerheiligsten. Zwischen dem goldenen Altare und dem Propitiatorium war der Vorhang, der bei dem Tode des Herrn zerriſs. Auf dem ehernen Brandopferaltar fanden die blutigen Opfer, auf dem goldenen die Rauchopfer statt, im Allerheiligsten war die Arche des Bundes, beschattet von den Flügeln der Engel. Der eherne Altar bedeutet das in Reue zerknirschte Herz, mit welchem wir Brot und Wein opfern. Brot und Wein opfern wir, weil diese als Nahrungsmittel das Leben bedingen, also gleichsam das Opfer unseres Lebens darstellen. Wir sind selbst die Opfertiere, welche ‚die Zerknirschung schlachtet, das Bekenntnis abhäutet, das Selbstgericht in Stücke schneidet und die gerechte Trauer verbrennt'. Dadurch aber gelangen wir zu dem zweiten, goldenen Altare, auf welchem das durch Reue gereinigte Herz das Opfer der Gerechtigkeit in hingebender Andacht darbringt, nämlich den Leib und das Blut des Herrn. In das Propitiatorium gelangt, erhebt

[1] *M.* CXCIV, 1889—1896. Isaak, ein geborener Engländer, war Abt des Cistercienserklosters Stella in der Diözese Poitiers etwa von 1147 bis gegen 1169, in welchem Jahre bereits sein Nachfolger in einer Urkunde erscheint (vgl. Histoire littér. de la France XII, 678). Bischof Johannes de Bellesmains leitete die Diözese Poitiers von 1162 bis 1181; er wurde nach Lyon transferiert, wo er 1193 resignierte (*Gams* p. 602. 571). Die Abhandlung muſs also zwischen 1162 und 1169 abgefaſst sein.

[2] A. a. O. p. 1889: ‚Unde consulens infirmitati nostrae gratia divina antiqua capitula tota sensuum novitate saepe perfundit, qui cum subito effulserint supra omnem humanum modum, miramur, ubi nunc [usque] latitaverint, unde tam subito emerserint. Ex ipsa vero admiratione dilatatur cor . . .' Ich korrigiere ‚latitaverunt' des Druckes in ‚latitaverint' und ergänze ‚usque' nach ‚nunc'. Der Druck bei *M.* ist offenbar fehlerhaft; vgl. unten S. 441, Note 2.

sich endlich das Herz über die Dunkelheit des Irdischen und ruht in der Betrachtung der heiligen Geheimnisse, in welchen das auf dem irdischen Altare dargebrachte Opfer durch Engelshände mit dem verherrlichten Christus am Throne Gottes vereint wird[1].

Dieser Auffassung gemäfs weist er die Gebete von ‚Te igitur' bis zur Konsekration der ersten actio zu, dem sacrificium poenitentiae in compunctione, die Gebete von der Konsekration bis einschliefslich ‚Supra quae propitio ac sereno vultu' der zweiten, dem sacrificium iustitiae in devotione, das ‚Supplices' endlich der dritten, dem sacrificium intelligentiae in contemplatione. Diese Gedanken, von welchen der dritte am schwächsten motiviert und durchgearbeitet ist, werden in längerer Ausführung dargelegt und auch nach Bernhardinischer Art in kurzen Sentenzen beleuchtet. So umschreibt er das dreifache Opfer mit den Worten: ‚Prima oblatio separat a mundo, secunda coniungit Christo, tertia unit deo. Prima mortificat, secunda vivificat, tertia deificat. In prima actione passio, in secunda resurrectio, in tertia glorificatio.'

Die kurze, aber einheitlich und in frommer Begeisterung geschriebene Abhandlung[2] schliefst mit der schlimmen Meldung, dafs ein Feind des Abtes, der gewalttätige Hugo von Chavigni, eben einen Raubzug gegen die Besitzungen des Klosters beginne und dem Abte als einem Engländer Rache androhe. ‚Super tecta iam loquitur,' — schreibt der Abt traurig — ‚quod in me de omnibus Anglis ulciscetur. Utinam aut Anglus non fuissem, aut ubi exulo Anglos nunquam vidissem.'[3]

Wenig später schrieb Robertus Paululus, ein im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts in Amiens lebender Priester, drei Bücher ‚De ceremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis'[4]

---

[1] *M.* CXCIV, 1890. 1891.

[2] Für die kirchlichen Zustände ist folgende Auslassung bemerkenswert (p. 1891): ‚Iuxta hanc formam apostolus loquitur: „Ego" — inquit — „et quod accepi, tradidi vobis." O bone pater, attende tibi ipsi, quanti hodie tradunt, quod nec a deo nec ab apostolo acceperunt! Traditiones hodiernae fere omnes turpi lucro deserviunt; poena, quae pro commisso irrogatur, fere omnis pecuniaria est; beneficium, quod quasi gratis impenditur, fere omne, etsi pretium ante non taxat, obsequium postea sperat. Gravidae sunt hodie gratiae nostrae, sub praetextu virginis praegnantem nuptui tradimus.' [3] p. 1896.

[4] *M.* CLXXVII, 381—456. Der Verfasser, welchen erst *Hauréau* (Hugues de St. Victor p. 203) nachgewiesen hat, ist nicht identisch mit dem nach Rom als Kardinal berufenen Robertus Pulleyn, der auch R. Paululus genannt wurde. Er be-

um den Wunsch eines Freundes zu erfüllen, der seine liturgischen Kollektaneen gesehen hatte. Was er aus den Vätern und kirchlichen Schriftstellern gesammelt habe, will er gesichtet und von Spreu befreit vorlegen und auch einiges mitteilen, was er von seinen Lehrern überkommen habe. Er will sich kurz fassen und schlicht reden, weil diese erhabenen Dinge durch falschen Schmuck ebenso verlieren wie die Schönheit einer Frau durch Schminke[1]. Robert beginnt sein Werk mit der Darstellung der Kirchweihe, behandelt dann die Sakramente, besonders die Ordines, und erklärt die Symbolik der priesterlichen und bischöflichen Gewänder. Im zweiten Buche wird vom 1. bis 10. Kapitel das Officium divinum erläutert und vom 11. bis 41. Kapitel die Messe. Das dritte Buch endlich befaſst sich mit dem Officium und der Messe im Verlaufe des Kirchenjahres vom Advent bis Pfingsten.

Die Meſserklärung beginnt mit der Geschichte der Messe, deren einfache Formen im Laufe der Zeit durch die Apostel und die Päpste erweitert worden sind. Den Gesang beim Meſsopfer führt er wie Amalar auf die vorbildlichen Anordnungen und das Beispiel Davids zurück. Wie Amalar und seine Nachtreter sieht er in dem ersten Teile der Messe bis zur Epistel die Zeit bis zur Predigt des Johannes vorgebildet. Vom Offertorium an verläſst er aber diese Allegorien, und den Kanon versucht er in einem neuen Gedankengange zu erklären. Robert ist sich auch bewuſst, Neues zu bieten, und ergeht sich darum in längerer Ausführung über die Freude, welche die mit Erfolg beglückte Erforschung der heiligen Geheimnisse gewähre, deren Erkenntnis er himmlischer Erleuchtung verdanke[2].

Dieses neue Verständnis besteht aber in nichts anderem als in den Gedanken, welche Isaak von Stella in seiner Abhandlung über

---

zeichnet sich in Alt-Korveier Urkunden aus den Jahren 1174, 1179 und 1184 als ‚magister' und als ‚minister episcopi Ambianensis' (*Mabillon*, Acta SS. ord. s. Bened. V, praef. p. 55). Vgl. Histoire littér. de la France XIV, 556 ss.

[1] Prologus p. 381.

[2] c. 25, p. 425: ‚Hunc (canonem) multipliciter exposuisse invenitur diligentia patrum. Consulens vero infirmitati nostrae divina gratia antiqua capitula sensuum novitate saepe perfundit, ut quos maiores in eis sentire nequiverunt, inspirante dei sapientia sentiant minores. Sensus itaque novi cum subito effulserint supra omnem humanum modum, miramur, ubi nunc usque latuerint, unde tam inopinate et absque studio emerserint. Ex ipsa vero admiratione et inopinata exsultatione dilatatur cor . . .' Vgl. die Stelle aus Isaak von Stella oben S. 439 Note 2.

den Kanon der Messe entwickelt hat. Wir haben dieselben soeben dargelegt. Robert, der jedenfalls später schrieb als Isaak, hat des letzteren Ausführungen nicht bloſs inhaltlich, sondern oft auch wörtlich übernommen; selbst die Vorbemerkungen, mit welchen Robert seine angeblich neue Erklärung des Kanons einleitet, sind aus seiner Vorlage abgeschrieben[1]. Ausgeschlossen ist allerdings nicht, daſs beide eine gemeinsame Vorlage ausgeschrieben haben. Denn die mittelalterliche Schriftstellerei war skrupellos in der Benutzung fremden literarischen Eigentums. Man muſs aber auch anerkennen, daſs Robert manches klarer darstellt als Isaak. So gewinnt man für die bei Isaak unklar bleibende Parallele zwischen der dritten actio canonis, dem ‚Supplices', und dem Allerheiligsten erst bei Robert das volle Verständnis. Derselbe weist auf den mit Räucherungen verbundenen Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungsfeste hin. Durch diese Räucherung werde das Allerheiligste mit der Kapporeth und den Engeln in Dunkel gehüllt, so daſs die Augen nichts zu erkennen vermögen. Je inniger das Verlangen nach Gott sei, um so mehr erkennen wir unsere Armseligkeit. ‚Der Priester, welcher mit seinem Geiste zu Gott hinstrebt, erkennt sein Unvermögen, er schaut mit den Augen seines Herzens die Engel, die zur Hilfe bereit sind, und bittet sie, sein Opfer hinaufzutragen, damit er selbst mit Gott vereint werde.' Der bezeichneten Parallele läſst Robert eine einfache und ansprechende Wort- und Sacherklärung folgen, in welcher er groſses Gewicht auf die Bedeutung der Kreuze im Kanon legt. Die Kreuze vor der Konsekration gelten ihm als Bitte um die Konsekration, die nachher gemachten als Bestätigung der letzteren. Im einzelnen deutet er die Kreuze zumeist auf die drei göttlichen Personen, erwähnt aber auch, daſs andere die fünf Kreuze auf die fünf Wunden beziehen[2]. Für die Bedeutung der Dreiteilung der Hostie führt er auch die schon erwähnte Erklärung des Dekretes an[3].

Die Schrift verdient trotz aller Mängel nicht das harte Urteil Hauréaus. Sie konnte dem Klerus für den liturgischen Unterricht

[1] Vgl. *Isaak* p. 1889. 1891—1895 mit Robert II, 25 und 29.

[2] Lib. II, 31. 32. 37, p. 431. 434.

[3] Lib. II, 39, p. 436. Von Interesse ist die rubrizistische Bemerkung bei der Zeremonie des Brechens der Hostie: ‚Patenam . . . de manu diaconi suscipit et in altari, ut fractionem super eam faciat, deponit. Nos tamen hanc fractionem ad cautelam facimus super calicem.'

immerhin gute Dienste leisten. Abgesehen von der Arbeit des Abtes von Stella, hat Robert Ivos und Hildeberts Meſserklärungen benutzt; letzteren nennt er den ‚versificator episcopus Cenomanensis'[1]. Wahrscheinlich kannte er auch den ‚Micrologus'. Darauf läſst wenigstens eine Bemerkung über die Bedeutung der Bedeckung des Kelches nach dem ‚Per ipsum' schlieſsen[2].

Die mit Recht gerühmte ‚Explicatio divinorum officiorum' des Pariser Theologen Johannes Beleth hat für die Geschichte des Kirchenjahres, der Feste und der kirchlichen Gewohnheiten einen gröſseren Wert als für die Geschichte der Messe[3]. Das Buch ist vor dem Tode der seligen Elisabeth von Schönau († 1165), welche noch als lebend erwähnt wird, geschrieben[4]. Die Meſserklärung umfaſst die Kapitel 32—51 des aus 164 Kapiteln bestehenden Buches.

Mit Honorius von Autun und anderen betrachtet Beleth die Messe als einen Kampf des Priesters für das christliche Volk gegen den Teufel[5]. Die priesterliche Kleidung ist darum die Rüstung im Streite; im Confiteor sagt der Streiter sich von der Herrschaft des Teufels los. Trotz dieser an den Eingang der Erklärung gestellten symbolischen Auffassung ist Beleth in dem Gebrauche allegorischer Deutungen zurückhaltend, insbesondere kommt die rememorative Erklärung der einzelnen Akte der Messe aus der Lebens- und Leidensgeschichte des Heilandes[6]

---

[1] Lib. I, 40, p. 401.

[2] Lib. II, 38, p. 435: ‚Cum igitur calix hucusque pro cautela coopertus fuerit, hic (der Druck hat irrig: hoc) pro mysterio cooperitur.' Micrologus c. 17; *M.* CLI, 988: ‚Hucusque calix pro cautela coopertus videbatur, deinceps magis pro mysterio cooperitur. . .'

[3] *M.* CCII, 13—166, wo die erste von dem Utrechter Juristen *Lauriman* 1553 besorgte Ausgabe abgedruckt ist. Letztere ist öfters neu aufgelegt worden; hier ist die Ausgabe von Lyon 1612 benutzt, in welcher die Belethsche Schrift dem ‚Rationale' Durantis beigegeben ist. Über Beleth, welcher ein Schüler Gilberts von Porrée war und in Paris lehrte, siehe Histoire littér. de la France XIV, 218 ss.; über Hss. *Hauréau*, Notices et extraits I, 88 ss.

[4] c. 146, Bl. 559'. Beleth spricht von Elisabeth als einer Lebenden und erwähnt deren Offenbarung über die assumptio corporalis der heiligen Jungfrau.

[5] c. 32, Bl. 503'.

[6] So wird die fünfmalige Wendung des Priesters zum Volke als die fünf Erscheinungen Christi nach der Auferstehung, das dreimalige Singen des ‚Agnus Dei' als Corpus Christi triforme gedeutet. Das letztere beweist, daſs der Irrtum des Dekretes, dessen wir oben S. 436 gedachten, aus der Nachricht von der Einführung des ‚Agnus Dei' durch Papst Sergius entstanden ist.

nur ganz vereinzelt zur Anwendung, und ebenso selten finden sich Hinweisungen auf alttestamentliche Typen[1]. Im allgemeinen herrscht in der Schrift ein nüchterner Sinn und das Bestreben, durch Kürze und Klarheit das Verständnis der Zeremonien der Messe zu vermitteln.

Von der Erklärung des Kanons sieht Beleth gänzlich ab. Die Gründe dieses Verfahrens sollen an anderer Stelle gewürdigt werden[2]. Er springt vom ‚Te igitur' sofort zum Pater noster über.

Beleth legt das Hauptgewicht auf die Erläuterung der Handlungen in der Messe und auf die Begründung der dieselben betreffenden Vorschriften. Daher bespricht er das Gloria, die Zahl der Orationen, das Evangelium[3], die Bekreuzung bei demselben, das Credo, die Verschiedenheit der Präfationen, die Gebräuche nach dem Pater noster, die Zeit zur Zelebration und die Meſsformulare[4] ausführlicher und behandelt überdies noch am Schlusse seiner Schrift die Totenmessen besonders. Dabei — und noch mehr in seiner Darstellung des Kirchenjahres — bekundet er eine ungewöhnliche Kenntnis von der geschichtlichen Entwicklung des Kultus.

Die Kürze und Übersichtlichkeit der Darstellung und der reiche Inhalt haben dem Buche Beleths eine rasche und weite Verbreitung und eine groſse Bedeutung verschafft, die es auch noch behauptet hat, nachdem Wilhelm Duranti durch sein ‚Rationale' zur ersten Autorität in liturgischen Dingen geworden war. Denn auch Duranti wuſste die Schrift Beleths zu schätzen.

d) Meſserklärungen aus Italien.

Die Liturgie des Abendlandes ist trotz der abweichenden Gebräuche von Mailand, Gallien und Spanien wesentlich römischen Ursprungs. Von Rom gingen auch die Reformen aus, welche durch die Veränderung der kirchlichen Verhältnisse notwendig geworden waren. Die Päpste Leo I., Gelasius I. und Gregor I. bezeichnen die Stadien

[1] So bei dem ‚Ite missa est' der weither geholte Vergleich mit dem Auszuge aus Ägypten oder Babylon c. 49.

[2] c. 44 und 46. Siehe unten Abschnitt 12.

[3] Bei dem Evangelium (c. 39, Bl. 506) spricht er von der Auswahl der Perikopen — ‚secundum historiam, allegoriam, personam, partem, totum' —, von dem Kreuzeszeichen und von der Verschleierung der Frauen.

[4] c. 51, Bl. 511 behandelt er die Wochenmessen; siehe oben S. 143.

dieses Reformwerkes, welches für Deutschland und Frankreich unter Karl dem Großsen seinen vorläufigen Abschlufs fand. Die einheitliche Gestaltung der Liturgie wurde in hohem Mafse durch die römischen Ordines, jene rubrizistischen Anweisungen für die päpstliche Messe und für andere Zeremonien, gefördert. Der zweite römische Ordo, welchem wir wiederholt begegnet sind, hat im 9. Jahrhundert die Reform der Liturgie im römischen Sinne mächtig unterstützt. So einflufsreich aber auch nach dieser Richtung diese Ordines waren, so machten sie doch nach ihrer ganzen Anlage Meſserklärungen nicht entbehrlich. An diesen fehlt es in der frühmittelalterlichen Literatur Italiens gänzlich.

Das Schriftchen des hl. Petrus Damiani († 1057), welches den Titel ‚Dominus vobiscum' führt[1], beschäftigt sich lediglich mit dem Gebrauche und mit der ascetischen Bedeutung dieses Grufses im kirchlichen Officium. Einen wertvolleren Beitrag zum Verständnis einzelner liturgischen Akte lieferte der als eifriger Verteidiger der Politik und der Reformen des Papstes Gregor VII. bekannte Bischof Bonitho von Sutri (später von Piacenza, † 1091). Er verfaſste eine Schrift ‚De sacramentis ecclesiae'[2]. Darin handelt er von der Messe, dem geweihten Salze und dem geweihten Öle; er liefert aber keine Erklärung der Messe, sondern nur eine Darstellung der Entwicklung ihrer äufseren Form. Seine geschichtliche Auffassung ist folgende: Zur apostolischen Zeit vollzog sich die Messe in einfacher Form: es wurde gepredigt und gebetet, dann über Brot und Wein das Gebet des Herrn gesprochen und endlich das Volk kommuniziert. Im Abendlande nahm aber die Messe in Bälde eine andere Gestalt an. Wie das gekommen ist, will Bonitho nun darlegen. Er empfindet aber die Schwere dieser seiner Aufgabe so drückend, dafs er um den Beistand des Himmels bittet. Während die aus den Notizen des Liber pontificalis entstandene mittelalterliche Tradition die Reihe der Päpste, welche die Messe mit Zusätzen bereichert haben, erst mit Papst Alexander I. (107—116?) beginnen läſst, geht Bonitho auf Papst Clemens I. zurück[3]. Dieser habe in Erwägung, dafs die wenigen Gebete der Messe durch die häufige Rezitation den Eindruck verlieren oder von den Heiden auf den Strafsen, in den Tempeln und

---

[1] *M.* CXLV, 231—252. [2] *M.* CL, 857—866. [3] Ebd. p. 860.

Theatern mißbraucht würden, den Gebrauch der apostolischen Form der Messe auf den Karfreitag beschränkt, für die sonstige Feier derselben den Kanon angeordnet, welcher still gelesen werden sollte. Die Messe des hl. Clemens bestand nach Bonitho aus Kollekte, Evangelium, Predigt, Opferung von Brot und bloßem Wein — denn die Mischung des Weines mit Wasser sei erst von dem Papste Alexander I. eingeführt worden[1] —, Secreta, Präfation nach heutigem Wortlaute, Sanctus, Te igitur, Hanc igitur oblationem, Quam oblationem, Supra quae propitio, Commemoratio apostolorum, Per quem haec omnia, Pater noster, Benedictio, Communio. Die Konsekration wird nicht erwähnt. Diesem Kanon fügten spätere Päpste, die der Reihe nach angeführt werden, neue Gebete und Zeremonien hinzu. Die Zurückführung der Liturgie des Abendlandes auf Papst Clemens I. ist auffallend. Sonst sagte man, daß die Messe vom hl. Petrus stamme. Bonitho aber scheint etwas von der Liturgie des hl. Clemens gehört zu haben und hat daraufhin unter Berücksichtigung der Notizen des Liber pontificalis die Clemensmesse rekonstruiert, indem er lediglich die späteren Zusätze von der missa Romana des 11. Jahrhunderts in Abzug brachte.

Der von gleichem Reformeifer erfüllte Bischof Bruno von Segni († 1123) hat ein Schriftchen ‚De sacramentis ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus'[2] hinterlassen, das aber weniger bietet, als der Titel vermuten läßt. Denn es handelt tatsächlich nur von der Konsekration der Kirchen und den dabei vorkommenden Riten, sowie von den Gewändern und der Konsekration der Bischöfe. In dem Kommentar zum Leviticus spricht der Bischof wiederholt von dem Meßopfer und dessen Vorbildern, den alttestamentlichen Opfern, seine Ausführungen bewegen sich jedoch nur auf dem Gebiete moralischer Erwägungen und Ermahnungen[3].

Den zahlreichen und teilweise bedeutenden liturgischen Schriften, welche deutsche und französische Weltgeistliche und Mönche im 11. und 12. Jahrhundert verfaßten, vermochte Italien sonach keine ein-

---

[1] Bonitho verwechselt die dem Papste Alexander zugeschriebene Einführung der Besprengung mit Weihwasser mit der Anordnung der Mischung von Wein mit Wasser im Kelche.

[2] *M.* CLXV, 1089—1111.

[3] *M.* CLXIV, 345 sqq.

zige ebenbürtige Leistung gegenüberzustellen. Es schenkte aber den Männern der Wissenschaft und der Praxis ein Werk, welches an Bedeutung und an Nutzen viele Leistungen der französischen und deutschen Theologen aufwog. Das ist das Decretum Gratiani, welches um die Mitte des 12. Jahrhunderts verfaſst wurde. Dasselbe lieferte dem Dogmatiker und dem Moralisten ebenso die Beweisstellen für seine Sätze wie dem Kanonisten und bot auch dem Liturgiker wertvolle und willkommene Hilfsmittel für die Erklärung der gottesdienstlichen Einrichtungen. Denn es will nicht bloſs die äuſseren Rechtsnormen der Kirche durch die systematische Sammlung der Aussprüche der Väter und Konzilien feststellen, sondern geht auch auf die Begründung der Glaubens- und Sittenlehre und auf die Gestaltung der gottesdienstlichen Handlungen ein. Darum war es eine reiche Fundgrube für die Theologen, welchen es eine ganze Bibliothek ersetzte. Der Messe und dem heiligsten Altarssakramente sind die ersten beiden Distinktionen des dritten Teiles des Dekretes gewidmet[1]. In der ersten Distinktion behandelt Gratian auſser der Konsekration der Kirchen auch den Ort und die Zeit der Zelebration der Messe, die Zahl der von dem Priester täglich zu lesenden Messen, die Votivmessen, die Teilnahme des Volkes, das Gloria, die Präfationen, das äuſsere Dekorum bei der Messe. Die zweite Distinktion beschäftigt sich mit der Materie des Opfers, Brot, Wein und Wasser, mit der Behandlung des Leibes und Blutes des Herrn, mit der dogmatischen Begründung des Glaubens an die Transsubstantiation und endlich mit der moralischen Disposition zum Empfange des heiligsten Sakramentes. Es wurde demnach im Dekrete den Theologen ein reiches Material geboten, zusammengetragen aus den Schriften der Väter, aus echten und unechten Papstbriefen, aus Synodalbeschlüssen und aus dogmatischen Abhandlungen aus der Zeit der Berengarschen Streitigkeiten.

Viel geringere Ausbeute gewährte der die Zelebration der Messe betreffende Titel 41 des dritten Buches der im Jahre 1234 entstandenen Dekretalen. Darin werden einige Fragen über Votivmessen, die öftere Zelebration im Tage, über die Konsekrationsworte behandelt und Miſsbräuche verboten. Besonderer Wertschätzung er-

---

[1] De consecr. D. 1 und 2; die erste mit 73, die zweite mit 97 Kanones.

freute sich die Dekretale ‚Cum Marthae‘[1]. Die Extravagantes communes enthalten nur eine einzige Verordnung des Papstes Johannes XXII. über die Verrichtung besonderer Gebete für den Frieden der Kirche[2].

Für die theologische Literatur hatten diese Sammlungen einen unschätzbaren Wert, zumal das Dekret, welches für alle theologischen Gebiete ein reiches und ziemlich geordnetes Material enthält. Es wurde darum sofort nach seinem Erscheinen benutzt. Petrus Lombardus und seine gelehrten Kommentatoren holten sich daraus historische, kanonistische und patristische Kenntnisse, und die Meſserklärer Papst Innocenz III., Alexander von Hales und andere fanden darin willkommenen Stoff für ihre Arbeiten. Dadurch wurden freilich auch die geschichtlichen Irrtümer verbreitet, welche Gratian gutgläubig aufgenommen hatte.

Fast scheint es, als hätte man in Italien die Rückständigkeit auf dem Gebiete der liturgischen Literatur beschämend empfunden. Denn an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts traten fast gleichzeitig zwei Männer als liturgische Schriftsteller auf, die sich mit ihren deutschen und französischen Vorgängern wohl messen durften: Sicard von Cremona und Papst Innocenz III.

In seinem vielbewegten politischen Leben fand der als Geschichtschreiber und Kanonist bedeutende Bischof Sicard von Cremona († 1215) noch Zeit, um ein umfangreiches liturgisches Werk zu schreiben, welchem er den Titel ‚Mitrale seu de officiis ecclesiasticis‘ gab[3]. Diesen auffallenden Titel hat man vergeblich zu deuten versucht. Er besagt aber nichts anderes als ‚Kirchenbuch‘. Denn die Mitra bedeutet die Kirche, wie Sicard in eingehendem Vergleiche darlegt[4]. Er nannte seine Schrift darum ‚Mitrale‘, weil sie die officia

---

[1] c. 6 X de celebr. miss. (3, 41).

[2] c. un. Xvag comm. de celebr. miss. (3, 11).

[3] Über Sicard vgl. Kirchenlexikon XI², 249; *Sauer* S. 22 ff.; die Literatur siehe bei *Potthast* II², 1014. Fragmente des ‚Mitrale‘ gab *Angelo Mai* heraus; die vollständige Ausgabe ist *Migne* zu verdanken; sie steht CCXIII, 13—344.

[4] Lib. II, 5, p. 78. Der Titel ist nicht darum gewählt, weil Sicard sein Buch in der Absicht geschrieben habe, die Bischöfe (mitrati) möchten es zuerst studieren und das Verständnis der Liturgie fördern (*Thalhofer-Ebner* I, 1, S. 87). Davon steht in der Schrift kein Wort. Der Prolog wie der Epilog sind ganz allgemein gehalten. In beiden hätte Sicard, wenn er dem Titel jene Bedeutung

ecclesiastica erklärt. Solche Büchertitel lagen im Geschmacke des Mittelalters. Duranti hat sein grofses liturgisches Werk sogar nach dem Rationale des alttestamentlichen Hohenpriesters benannt.

Das ‚Mitrale‘ behandelt in neun Büchern die kirchlichen Gebäude und Geräte (1), die Ordination der kirchlichen Personen und die Bedeutung der priesterlichen und bischöflichen Kleidung (2), die heilige Messe (3), das Kirchenjahr mit seinen sonn- und festtäglichen Officien (4—8) und endlich die Heiligenfeste (9). Das umfangreiche Material ist übersichtlich verarbeitet, aber die Darstellung ist durch die übermäfsig zahlreichen Zitate aus der Heiligen Schrift allzu breit geworden.

In dem Prologe erklärt der Bischof, dafs er vielleicht über die Ansichten seiner Gewährsmänner hinausgehen werde; man solle ihn darum nicht für voreilig und seine Anschauungen nicht für gefährlich halten; habe doch schon Augustinus das gebilligt, solange die Liebe nicht verletzt und Erbauung erzielt werde[1]. Die Schriftsteller, die er benutzt und angeblich überholt, nennt er nach der damaligen Sitte nicht; er bezeichnet sie mit ‚quidam‘. Er hat sich aber in der liturgischen Literatur gut umgesehen und neben Amalar vor allem die ‚Gemma animae‘ des Honorius und das Buch des Johannes Beleth besonders für die Meſserklärung ausgiebig benutzt. In der Erklärung der Officien des Kirchenjahres ist er verhältnismäfsig selbständig, aber auch lästig breit; dagegen entnimmt er für das neunte Buch, in welchem die Heiligenfeste behandelt werden, wieder vieles aus Beleth. Auch die Notiz von der Offenbarung der sel. Elisabeth von Schönau über die körperliche Aufnahme Marias in den Himmel entleiht er demselben[2].

Eine Eigentümlichkeit der Sicardschen Darstellung ist die ungewöhnlich starke Benutzung der Heiligen Schrift. Darin war Bischof

beigelegt hätte, doch mindestens darauf anspielen müssen. Er vergleicht seine Schrift in Anlehnung an Mark. 14 und Luk. 22 mit einem Mahle, zu welchem er einladet, und schliefst mit demselben Vergleich: ‚Haec sunt fercula et meri vini pocula, fratres et filii, quae vobis ut pincerna in coena et coenaculo praesentavimus . . . Comedite ergo et bibite quod satis est, iustitiam tamen esurientes et in praesenti epulo sitientes, ut in futuro satiemini, cum apparuerit gloria Domini. Amen.‘

[1] *M.* CCXIII, 14: ‚Sed in causis prosequendis auctorum mentes excedam, non tamen ob hoc velox, ut aemulus calumniator arguet, me perniciose scripsisse. . .‘ Vgl. *Amalars* Vorrede, oben S. 358.

[2] Vgl. lib. IX, 40 mit *Beleth* c. 146, Bl. 559'; die Bemerkung ‚Elizabeth, quae nunc in vivis est‘ ist bei *Sicard* aber ausgelassen; ferner: lib. IX, 23. 24. 38. 42. 50 mit *Beleth* c. 126. 127. 144. 150. 159—161. Vgl. unten S. 451. 452.

Sicard belesen wie kaum einer. Fast jedes Kapitel beginnt mit einer zu dem Inhalt desselben in Beziehung gesetzten Schriftstelle. Dafs er bei diesem übermäfsigen Gebrauch der Schrift zuweilen sehr gewagte Beziehungen suchen mufste, ist begreiflich.

Für die Geschichte der Messe wiederholt er die dem ,Liber pontificalis' entstammenden Notizen[1]; er bietet indessen auch andere liturgisch interessante Nachrichten, auf welche wir zurückkommen. Dogmatische Erörterungen läfst er beiseite; dafür verweist er auf sein Werk über die Dekrete und auf seine theologischen Disputationen[2]. Reichhaltig und fast unerschöpflich ist der Bischof in seiner allegorischen Erklärung. ,Zuweilen sind' — schreibt er[3] — ,die Worte und Gesänge und Handlungen in der Messe Erinnerungen an Vergangenes, Hinweisungen auf Gegenwärtiges, Vorhersagungen zukünftiger Dinge.' Dieser Anschauung gemäfs ist seine Mefserklärung durchweg eine allegorische, und die Allegorie überwiegt in derselben so stark, dafs oft der natürliche Sinn der Worte nicht zur Geltung kommen kann. Er übertrifft darin bei weitem den phantasiereichen Amalar und den Sammelfleifs des Honorius. Bald nimmt er seine Erklärungen aus der Geschichte des Heilandes, bald greift er auf das Alte Testament und dessen Opfer zurück, bald symbolisiert er die Messe mit Vorgängen im geistlichen Leben: überall aber bietet er aus Eigenem zahlreiche Schriftstellen, mit welchen er seine Auslegung bestätigen will.

Sicard kennt die Augustinsche Vierteilung der Messe, aber er zieht die Einteilung in sieben Teile vor und schreibt dabei die Gedanken und oft die Worte des Honorius ab, nach welchem er jeden dieser Teile in Vorgängen aus der alttestamentlichen Geschichte vorgebildet sein und zugleich neutestamentliche Ereignisse darstellen läfst. Da nun aufserdem noch der fungierende Priester und seine Gehilfen alt- und neutestamentliche Personen vorstellen und die Altargeräte symbolische Bedeutungen haben, verhüllen Allegorie und Sym-

[1] Lib. III, 1, p. 91.

[2] Lib. III, 6, p. 117: ,Sed exploratoribus theologis, quos labor exagitat inquirendi, ad praesens relinquamus, cum et de his etiam alibi super decretis et in theologiae disputationibus studiose tractaverimus.' Aufser der Summa canonum und dem Chronicon hat Sicard demnach auch dogmatische Schriften verfafst, über deren Verbleib nichts bekannt ist.

[3] Ebd.

bolik den Sinn und die Bedeutung der Worte und Akte in der Messe mehr, als sie dieselben erklären. Der Gedankengang der siebenteiligen Meſserklärung ist bereits bei der Besprechung der ‚Gemma animae' des Honorius dargelegt worden[1]. Sicard hält sich im wesentlichen daran, erweitert ihn aber durch neue Vergleiche und durch erbauliche Ausführungen. Eine Übersicht seiner allegorischen Deutungen bietet er in dem Kapitel[2], welches ‚Brevis recapitulatio missae' überschrieben ist. Darin führt er nach Honorius den Vergleich der Messe mit einem Kampfe durch. Dieser Kampf ist, wie er in Fortbildung des Gedankens des letzteren ausführt, ein dreifacher: ein vorbildlicher im Kampfe Israels mit Amalek, und ein doppelt dargestellter, einmal durch den Kampf Christi mit dem Teufel, der überwunden wurde, dann durch den Kampf, den die Christen gegen den Teufel zu bestehen haben. Auch die andern oben erwähnten Vergleiche des Honorius nimmt er auf und kennzeichnet die Bedeutung, welche den Orten, Sachen und Personen zukommt. Bei der Häufung von solchen Vergleichen gehörte eine nicht geringe theologische Bildung und viel Geduld dazu, um mit Nutzen dem Erklärer auf den künstlich verschlungenen Wegen der Allegorie zu folgen.

Wiederholungen Amalarscher Gedanken finden sich auf jeder Seite des Buches Sicards. Sie waren zum Gemeingut der mittelalterlichen Liturgiker geworden. Sicard übernimmt Stellen aus den vier Büchern ‚De ecclesiasticis officiis', aus den Eclogae, die unter Amalars Namen gingen, und dem Briefe Amalars an Guntrad[3]. Noch sichtlicher und öfter wird die ‚Gemma animae' des Honorius benutzt. Auſser den schon oben besprochenen Entlehnungen entnimmt er derselben den Vergleich der sieben ‚Dominus vobiscum' mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes, den Vergleich der alttestamentlichen Opfer mit den Votivmessen, die Ausführungen über die Darbringung der Opfergaben der Laien, über die Form der Oblata u. a.[4] Nicht minder umfangreich ist die Benutzung B e l e t h s. Dessen Buche entlehnt er die Schilderung

---

[1] Siehe oben S. 422. [2] Lib. III, 9, p. 144.

[3] Vgl. *Sicard* III, 2, p. 93 mit *Amalar* III, 5, *M.* CV, 1109; *Sicard* III, 8, p. 141 mit *Amal.* epist. ad Guntradum (*M.* CV, 1356) über das Ausspucken nach der Messe; *Sicard* III, 4, p. 111 mit Eclog. *M.* CV, 1322; *Sicard* III, 9, p. 146 mit Eclog. p. 1315; hier nimmt *Sicard* die ganze Inhaltsangabe der Eclogae auf.

[4] Vgl. *Sicard* III, 8. 5. 6, p. 142. 114. 115. 119 mit *Honorius* I, 89. 21. 28. 35.

der priesterlichen Kleidung als Rüstzeug in dem Kampfe, den die Messe vorstellt, die Ausführungen über die Zahl der Orationen, die Verfasser der Sequenzen, die Form der Bekreuzung bei dem Evangelium, die Opfergaben und die Gebühren für geistliche Funktionen, die Präfationen und das stille Beten des Kanons[1]. Diese Entlehnungen sind zum grofsen Teile wörtlich, aber nicht immer ganz korrekt[2]; er läfst auch absichtlich Sätze aus, mit welchen er nicht einverstanden ist oder die nicht mehr zutreffend sind[3].

Eine selbständige Arbeit ist sonach das ‚Mitrale' nicht, aber es ist ein den damaligen Bedürfnissen und dem damaligen Stande der liturgischen Kenntnisse voll entsprechendes Unterrichtsbuch. Es enthält übrigens auch einige für die Geschichte der Messe wertvolle Nachrichten. So berichtet uns Sicard ohne ein Wort des Tadels, dafs manche Priester den Worten des Kanons ‚Per quem haec omnia — vivificas' noch das Wort ‚mirificas' hinzufügen[4]. Bei dem Memento defunctorum bemerkt er, dafs der Priester hier die Namen derer nennen könne, für die er beten will, aber nicht am Sonntage, weil, wie manche sagen, die Seelen während der Dauer des Sonntags Ruhe haben[5]. In der Ausgabe wird zwar diese Bemerkung in Klammern gestellt, um sie als unecht zu verdächtigen, indessen entspricht sie einer Auffassung, die, wie wir wissen, im Mittelalter von vielen geteilt wurde. Von Interesse sind auch Sicards Bemerkungen über die benedictiones episcopales, welche in Deutschland und anscheinend auch in Oberitalien bei den bischöflichen Messen nach dem ‚Pax Domini sit semper vobiscum' erteilt wurden und je nach den Festtagen verschiedene Formen hatten[6]. Man focht sie an, weil sie nicht aus Rom stammten und dort nicht

---

[1] Vgl. *Sicard* III, 9. 2. 3. 4. 5—6, p. 145. 99. 103. 109. 115. 122. 125 mit *Beleth* c. 32. 37. 38. 39. 17. 45. 46.

[2] Vgl. *Sicard* III, 6, p. 119. 125 mit *Honorius* I, 35 und *Beleth* c. 46.

[3] Vgl. III, 6, p. 125 mit Gemma I, 28.

[4] Lib. III, 6, p. 133: ‚Quidam apponunt „mirificas", et quidem mirificatio cum omnibus communis per creationem, per gratiam fit singularis et terrenus homo celestis.'

[5] Ebd. p. 132: ‚ . . . ubi notare poteris nomina quae volueris, sed non in die Dominica, ut quidam aiunt, quia creduntur animae tunc observatione Dominica requiem habere.' Vgl. über die Sonntagsruhe in der Hölle und im Fegfeuer oben S. 144 ff.

[6] Vgl. *Gerbert*, Mon. I, 331—344, wo die benedictiones episcopales abgedruckt sind, und Vetus liturg. Alam. I, 113 sqq.

im Gebrauche waren. Sicard hält sie, trotzdem er die Anfechtung nicht für unvernünftig erachtet, doch für berechtigt und findet sie mit Honorius in den Segnungen vorgebildet, welche Christus bei seinem descensus ad inferos den in sehnsüchtiger Erwartung auf die Erlösung harrenden Frommen brachte[1].

Von der gröfsten Bedeutung für die mittelalterliche liturgische Literatur waren des grofsen Papstes Innocenz III. sechs Bücher ‚De sacro altaris mysterio'[2]. Für den Liturgiker ist dieses Werk schon darum von unschätzbarem Werte, weil es die römische Messe zur Zeit Innocenz' III. darstellt. Denn wie diese gehalten wird, nicht wie sie früher gefeiert wurde, will Innocenz berichten[3].

Im Prologe streift Innocenz mit einigen Worten die Einsetzung der Messe und die Entwicklung der Form derselben und spricht dann von der geheimnisvollen Bedeutung der Zeremonien und von der Schwierigkeit, dieselbe zu ergründen. Dieser Teil des Prologes und der Epilog haben das besondere Wohlgefallen der späteren Mefsausleger gefunden und gehören zu den feststehenden Bestandteilen fast jeder Mefserklärung. In Wort und Zeichen, meint Innocenz im Anschlufs an Amalar, stellt die Messe die Typen, die auf Christus hinweisen, und sein Leben und Leiden dar. Alles ist dabei Geheimnis, jedes voll himmlischer Süfsigkeit. Aber um das zu erkennen und zu verkosten, bedarf es aufmerksamer Betrachtung. Man mufs verstehen, Honig aus dem Felsen und Öl aus dem härtesten Stein zu saugen (Deuter. 32, 13). Tief ist der Brunnen, aus welchem man schöpfen mufs (Joh. 4, 11); Gott mufs das Schöpfgefäfs bieten, Gott mufs das Buch öffnen (Apok. 5, 9). Darum will er es nur Gott zuschreiben, wenn er Würdiges, und nur sich zur Last legen, wenn er minder Würdiges schreibe[4].

---

[1] Lib. III, 7, p. 138: ‚Quidam non irrationabiliter hoc officium non esse de septem officiis missae firmiter asseverat, eo quod has benedictiones non invenit Romana ecclesia, unde nec utitur eis. Quicunque tamen eas invenerit, recte in eo loco ponuntur, ubi Christus ad inferos descendisse creditur, scilicet proximo ante resurrectionem, cum eductis de carcere aeternam tribuit benedictionem.' Wer der Gegner dieser Benediktionen war, ist nicht zu ermitteln.

[2] *M.* CCXVII, 773—914. Voran geht der ganze Ordo missae (p. 763—773), der ursprünglich nicht zu den sechs Büchern Innocenz' gehört hat. Denn Innocenz sagt am Schlusse derselben nur, dafs er der Übersicht wegen den Wortlaut des Kanons folgen lasse (p. 915). [3] p. 774.

[4] p. 773: ‚Hoc enim officium tam provida reperitur ordinatione esse dispositum, ut quae per Christum gesta sunt et in Christum, ex magna parte contineat, ex quo

Im ersten Buche handelt Innocenz über die kirchlichen Personen und deren Gewänder; dabei weist er aus der Heiligen Schrift den Primat des römischen Bischofs nach[1]. In der Erklärung und allegorischen Auffassung der kirchlichen Ämter und Kleider folgt er meist der seit Amalar feststehenden Tradition. Früheren Auslegern folgend, behandelt er auch die Kleidung und Insignien des alttestamentlichen Hohenpriesters. Bei der Erklärung des bischöflichen baculus pastoralis erzählt er nach der Maternuslegende, warum die Päpste diesen baculus nicht tragen und wie der baculus s. Petri nach Trier gekommen sei[2].

Die Erklärung der Pontifikalmesse beginnt im zweiten Buche. Mit geringen Abweichungen hält sich Innocenz in der rememorativen Auffassung der einzelnen Teile der Messe an die Tradition; nur hie und da trägt er seine eigenen Anschauungen vor. Die besonderen römischen Bräuche, welche er darstellen will, bieten ihm auch Gelegenheit, seine eigene Auslegungsgabe zu erproben[3]. In der von Beleth schon aufgeworfenen und offen gelassenen Frage, ob man bei der Bekreuzung, die bei dem Evangelium stattfindet, das Kreuz an der Stirn von der Rechten zur Linken oder umgekehrt machen solle, entscheidet sich Innocenz für das erstere, weil Christus von den Juden, die in der liturgischen Allegorie die rechte Seite bedeuten, zu den Heiden, welche die linke darstellen, gekommen sei[4]. Bei dem Offertorium stellt er weitläufig den komplizierten römischen Ritus dar.

Das dritte und kürzeste Buch behandelt den Kanon bis zur Konsekration[5]. Die stille Verrichtung der Gebete desselben begründet er wie Beleth, er vergifst auch die Legende von den Hirten nicht[6]; die Konsequenzen Beleths zieht er aber nicht[7]. In dem Brandopfer- und Rauchopferaltare und dem Propitiatorium des alten Tempels sieht Innocenz die Typen des dreifachen Opfers, welches auf dem christ-

---

Christus de coelo descendit usque dum ascendit in coelum... Haec omnia divinis sunt plena mysteriis ac singula coelesti dulcedine redundantia, si tamen diligentem habeant inspectorem, qui norit sugere mel de petra oleumque de saxo durissimo (Deuter. 32).‘

[1] c. 8, p. 778. Über die römischen Kardinaldiakonen findet sich c. 5, p. 776 eine Notiz. [2] c. 62, p. 796. Vgl. Gesta Treverorum cap. 14; M. G. SS. VIII, 147.

[3] Vgl. c. 7. 9. 14. 16, p. 804. 806. [4] c. 45, p. 825.

[5] Es beginnt: ‚Post acclamatum praeconium sequitur secretum silentium‘, ein Satz, der in späteren Meſserklärungen an der gleichen Stelle oft wiederkehrt.

[6] Siehe unten Abschnitt 12. [7] c. 1, p. 840.

lichen Altare dargebracht wird. Er wiederholt hierbei Gedanken, welche wir bei Isaak von Stella fanden. Das dreifache Opfer ist das sacrificium poenitentiae, iustitiae und eucharistiae, wie in einer Reihe von kurzen, an Sentenzen und Wortspielen reichen Sätzen ausgeführt wird[1].

Auch der Eingang zum vierten Buche, in welchem Innocenz die Ohnmacht des menschlichen Geistes gegenüber den erhabenen Geheimnissen bekennt, wurde später oft wiederholt. Solche Gedanken waren hier auch angebracht. Denn das vierte Buch beschäftigt sich hauptsächlich mit der Erörterung der dogmatischen Fragen, mit der Transsubstantiation, den Gestalten, dem Modus der Gegenwart Christi, der Berengarschen Häresie u. a. Darunter sind auch einzelne Ausführungen gemischt, die man später unter dem Titel der ‚pericula contingentia in missa' besonders behandelte.

Im fünften Buche widmet er der Erklärung des Pater noster mehrere Kapitel[2]. Wie das ‚Speculum de mysteriis ecclesiae' bezieht er die sieben Bitten auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die sieben Haupttugenden und Hauptsünden und die sieben Seligkeiten[3]. Das sechste Buch endlich behandelt den letzten Teil der Messe.

Wie bei seinen literarischen Vorgängern seit Amalar bilden die Kreuze, welche vor und nach der Konsekration über Hostie und Kelch gemacht werden, den Gegenstand mühsamer Ausdeutungen. Siebenmal werden Hostie und Kelch bekreuzt, und jedesmal hat die Bekreuzung einen anderen Grund und eine andere mystische Bedeutung, die aus dem Leiden des Herrn und aus der Zahlensymbolik gewonnen wird. Er betrachtet nämlich die Kreuze als äußere Zeichen zur Darstellung der Leidensgeschichte des Herrn, während die Worte die Konsekration bewirken[4]. Die ersten drei Kreuze (‚Haec dona') erinnern an den Verrat des Judas, die zweiten fünf (‚Quam oblationem') an den Verräter, an Jesum, die Priester, Schriftgelehrten und Pharisäer; die

---

[1] c. 4, p. 842. Bei Isaak heißen die drei Opfer sacrificium poenitentiae, iustitiae und intelligentiae oder compunctionis, devotionis und contemplationis; für das letztere stellt Innocenz das s. eucharistiae ein; er verläßt also den Gedankengang.

[2] Lib. V, 16—36, p. 897—905. Vgl. das Speculum bei *M.* CLXXVII, 371.

[3] Die Formel der acht Seligkeiten gelangte erst später zur allgemeinen Annahme.

[4] Lib. V, 2, p. 888: ‚Verba namque principaliter spectant ad eucharistiam consecrandam, signa vero principaliter ad historiam recolendam . . . signis utimur ad recolendum ea quae per hebdomadam ante pascha gesta sunt circa Christum.'

dritten zwei (bei ‚Qui pridie' und ‚Simili modo') leiten den Akt der Verwandlung ein; die vierten fünf (‚Hostiam puram') bedeuten die fünf Wunden, die fünften zwei (‚Sacrosanctum filii tui corpus') die Geifselung und die Fesseln, die sechsten drei (‚Sanctificas') die dritte Stunde, in welcher der Herr gekreuzigt wurde; die siebenten fünf (‚Per ipsum') endlich stellen die propassio, passio, compassio des Herrn und das Blut und Wasser der Seitenwunde vor[1]. Daneben werden andere, ähnliche Deutungen versucht. Die früheren Beziehungen auf die aetates mundi, die sich seit Amalar forterbten und noch bei Honorius[2] erläutert werden, sind bei Innocenz nicht zu finden. Dagegen erblickt er in der Zwei-, Drei- und Fünfzahl geheimnisvolle Beziehungen. Es werden nämlich zweimal zwei, zweimal drei und zweimal fünf und das siebente Mal drei und zwei, zusammen fünfmal fünf oder 25 Kreuze gemacht. Denn bei diesem heiligen Geheimnis müssen die fünf Sinne des Menschen in das geistige Verständnis übertragen werden; die Zweizahl weist auf Fleisch und Blut, die Dreizahl auf Brot, Wein und Wasser hin[3].

Für die Geschichte der römischen Messe und der römischen kirchlichen Gewohnheiten bilden die sechs Bücher Innocenz' über das heilige Opfer eine wichtige Quelle, die um so wertvoller ist, als der ungefähr in seine Zeit fallende Ordo Romanus XII keine zusammenhängende Darstellung des Mefsritus bietet. Abgesehen davon erhebt sich aber das Werk des Papstes nicht über die früheren liturgischen Arbeiten. In der Wort- und Sacherklärung weist es keinen Fortschritt auf; auch seine allegorischen Erklärungen sind bis auf wenige die traditionellen. Trotzdem ist die weite Verbreitung und die Anerkennung, die es gefunden, begreiflich. Denn es ist ungleich besser disponiert, klarer in der Darstellung, gefälliger und ansprechender in der Form als die Bücher der früheren Liturgiker. Dazu verlieh ihm der Name, den es trug, eine Autorität, vor der man sich beugte. Innocenz war sich wohl bewufst, dafs seine Arbeit dem erhabenen Geheimnisse, das

---

[1] Lib. V, 14, p. 896.

[2] Gemma animae I, 49 sq. Honorius zählte nur 23 Kreuze, weil er mit anderen die zwei Kreuze bei der Konsekration nicht mitrechnet. Er konstruiert daher eine ganz andere Zahlensymbolik (a. a. O. c. 57). Auch bei Innocenz fallen diese beiden Kreuze aus dem System, insofern er denselben keine rememorative Bedeutung zuschreibt.

[3] Lib. V, 14.

sie behandelt, nicht ganz entspreche. Diesem Bekenntnisse ist der Epilog gewidmet. Er drückt es in so edlen Gedanken und in so schöner Sprache aus, daſs spätere Meſserklärer ihn mit Vorliebe in ihre Arbeiten aufnahmen[1].

---

[1] p. 914: ‚Nemo cum expositionem istam audierit, hoc sacrificium sufficienter aestimet expositum, ne forte cum opus humanum extulerit, divinum extenuet sacramentum. In hoc enim officio tot et tanta sunt involuta mysteria, ut nemo, nisi per unctionem edoctus, ea sufficiat explicare... Ego quippe non praevalens lippientibus oculis solem in rota conspicere tanti mysterii maiestatem quasi per speculum in aenigmate mihi visus sum intueri, nec penetrans ad interiora coenaculi, sed prae foribus assidens in vestibulo, feci diligenter ut potui, non sufficienter ut volui, praesertim cum ex officio tot causarum sim impeditus incursibus, tot negotiorum nexibus irretitus, ut infra breve temporis spatium nec ad meditandum otium nec ad dictandum quiverim nancisci quietem... Quocirca non solum benignum imploro lectorem, verum etiam desidero liberum correctorem.‘

Sechster Abschnitt.

Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts.

Die scholastische Theologie erblickte ihre Hauptaufgabe in der spekulativen Begründung des Dogmas und in der Zurückweisung aller Einwürfe, welche gegen die Vernünftigkeit der Glaubenssätze gemacht werden konnten. Demgemäſs wurde die Erklärung der Zeremonien der Messe von den älteren scholastischen Theologen nicht in den Bereich ihrer Erörterungen gezogen. Hugo von St. Victor bietet nur wenige dahin gehörige Bemerkungen[1]. Petrus Lombardus erklärt nur das Brechen der Hostie und die symbolische Bedeutung der drei Teile derselben unter Wiederholung des dem Papste Sergius fälschlich zugeschriebenen Vergleiches[2]. Auch die vielgerühmte ‚Summa aurea' des Pariser Theologen Wilhelm von Auxerre beschäftigt sich in ihrem Traktate ‚De eucharistia' nur mit dogmatischen Erörterungen[3]. Der Magister hat indessen auch eine kleine liturgische Schrift verfaſst, die unter seinem Namen in nur wenigen Handschriften enthalten ist. Duranti[4] führt bei der Erklärung der drei Teile der Hostie in der Messe eine Äuſserung des Magisters ‚Guilelmus Autissiodorensis' an. Dieselbe findet sich in dem ‚Libellus de officiis horarum' wieder, welchen eine Trierer Handschrift des 13. Jahrhunderts enthält[5]. Der

---

[1] Siehe oben S. 435.

[2] Sententiarum lib. IV, distinct. 12, ed. Venet. 1589, p. 328.

[3] Wilhelm von Auxerre starb 1231 oder 1232; vgl. Histoire littér. de la France XVIII, 115 ss. und *Feret* I, 225 ss. Die Summa aurea ist 1500 in Paris gedruckt; vgl. *Hain* * 8324.

[4] Rationale IV, 51, Bl. 199.

[5] CTrev. 532, Bl. 64—112: ‚Ierusalem que sursum est — ad Gal. IIII. capitulo ante finem — . . primo de officio in generali dicendum, postea in speciali, quod in unaquaque dominica sit officium. . .' Handschriften des Traktates sind selten; die Pariser Nationalbibliothek zählt ihrer drei: 14145. 14445. 15168 (vgl. *Feret* I, 227), welche den gleichen Anfang haben und den Titel ‚Summa' oder ‚Liber de officiis ecclesiasticis' tragen.

‚Libellus' trägt auch am Schlusse — allerdings von späterer Hand — den Namen des Pariser Magisters.

Die nicht umfangreiche Schrift handelt von den kirchlichen Officien im allgemeinen, von den Sonn- und Festtagsofficien, von den dabei fungierenden Personen, von der Kirche als dem Orte der heiligen Handlungen und von den Lektionen während des Kirchenjahres. Nach der Abhandlung über die Vespern beginnt die Meſserklärung[1]. Der Magister, welcher darin wiederholt die Bücher Innocenz' III. über die Messe benutzt, begnügt sich mit kurzen allegorischen Erklärungen, die nichts Bemerkenswertes bieten.

Fast gleichzeitig mit Wilhelm von Auxerre lehrte Wilhelm von Auvergne in Paris Theologie. Er wurde später Bischof von Paris, als welcher er 1248 starb[2]. In seinen auch formell die damaligen Leistungen überragenden Schriften bewegt er sich mit gleicher Gewandtheit auf philosophischen, theologischen und praktischen Gebieten. Die Schrift ‚De sacramentis' behandelt die Eucharistie auch als Opfer. In eindrucksvollen Ausführungen sucht er die Wahrheit und den Wert des heiligen Opfers darzulegen: Vier Officien habe der Heiland für die Menschheit übernommen, das des sacerdos, des advocatus, des medicus und des dapifer; diese Officien erfülle er auch in der Messe; er wolle in dem Meſsopfer den Menschen Heiligung, Verteidigung, Heilung und Seelennahrung gewähren[3]; darum sei es undankbar und strafwürdig, dasselbe gering zu achten[4].

Der erste der mittelalterlichen Scholastiker, welcher die Zeremonien der Messe neben den rein dogmatischen Fragen ausführlich behandelte, ist der Franziskaner Alexander von Hales[5]. Der vierte

---

[1] ‚Sequitur de officio misse. Orat tunc sacerdos ut digne appareat ante presenciam saluatoris. . .' Die Erklärung der Messe nimmt vier eng geschriebene zweispaltige Blätter ein und schlieſst: ‚Ite missa est, ut scilicet notetur, hostiam esse missam ad deum patrem pro genere humano.' Die ganze Schrift endet mit einer Erklärung der priesterlichen Gewänder: ‚Habent item stolam, que significat leve iugum Christi, que a dextris et a sinistris coniungitur.' Von späterer Hand: ‚Explicit liber de officio magistri Wilhelmi Autisiodorensis.'

[2] *Eubel* I, 410. Über Wilhelms Leben und Schriften vgl. Histoire littér. de la France XVIII, 357 ss. und *Feret* I, 252 ss.

[3] De eucharistia c. 2; Opera p. 415. 416.

[4] Ebd. p. 417; siehe oben S. 17.

[5] Über Alexander von Hales vgl. Histoire littér. de la France XVIII, 312 ss. und *Feret* I, 311.

Teil seiner auf Wunsch des Papstes Innocenz IV. verfafsten umfangreichen ‚Summa theologiae', welcher die Mefserklärung enthält, ist allerdings erst nach seinem 1245 erfolgten Tode von seinen Ordensgenossen, insbesondere von Wilhelm von Melitona († 1260), vollendet worden, wird aber immer unter seinem Namen zitiert.

Die Quaestio 36 beschäftigt sich mit der Erklärung der symbolischen Bedeutung der priesterlichen und bischöflichen Kultkleider, in welcher die seit Amalar und Rupert von Deutz üblichen Deutungen wiederholt werden. In der Quaestio 37 wird ausführlich von dem officium missae gehandelt[1].

In den bisher behandelten Mefserklärungen vermifst man bezüglich der Einteilung der Messe eine rationelle Methode. Man legte die Augustinsche Einteilung in obsecrationes, orationes, postulationes und gratiarum actiones zu Grunde. Andere teilten die Messe in sieben officia oder unterschieden im Kanon sieben oder auch drei actiones; manche endlich sahen von jeder Einteilung ab. Alexander von Hales führte eine neue Einteilung ein, die er wissenschaftlich zu begründen suchte. Danach besteht die Messe aus drei Teilen: I. Illuminatio populi bis zum Offertorium; II. Immolatio sacrificii bis zur Kommunion einschliefslich; III. Rememoratio accepti beneficii bis zum Schlufs. Jeder dieser drei grofsen Teile wird in Haupt- und Unterabteilungen zerlegt, deren Schema hier folgen soll:

I. Illuminatio populi, quae insinuatur, ut [homo] intelligat:

a) adventum Christi esse desiderandum (Introitus);
b) adventum Christi esse postulandum (Kyrie);
c) Christum esse acceptandum (Gloria);
d) quod postulationi Christi est insistendum (Collecta);
e) quod doctrinae Christi est innitendum (Epistola);
f) quod in hoc statu miseriae est lamentandum (Graduale);
g) quod propter exspectationem laetitiae est gaudendum (Alleluia);
h) quod Christi mandatis est obediendum (Evangelium);
i) quod fidei documenta sunt publice confitenda (Credo);
k) quod deo sunt dona et munera offerenda (Offertorium).

[1] Ich benutze die Ausgabe, welche ‚Papie per Ioannem Ant. de Birretis et Franciscum Gyrardenghum 1489' gedruckt wurde. Einen Auszug aus der Mefserklärung lieferte *J. Bierbaum* im Pastor bonus VIII, 9 ff.

II. Immolatio sacrificii:

1. Consecrandorum oblatio:
   a) praesentatio munerum (‚Suscipe‘);
   b) interpellatio precum (‚In spiritu humilitatis‘ etc.);
   c) exsolutio laudum (Praefatio; Sanctus).
2. Oblatorum consecratio:
   a) benedictio oblatae hostiae (‚Te igitur‘);
   b) fidelium promotio (‚In primis‘);
   c) hostia in corpus et sanguinem ut assumatur oratio (‚Quam oblationem‘; ‚Hanc igitur‘);
   d) consecrationis consummatio (‚Qui pridie‘).
3. Rei consecratae rememoratio:
   a) cum oblatione commemoratio (‚Unde et memores‘);
   b) postulatio acceptationis cum expressione similitudinis (‚Supra quae‘);
   c) sacrificii effectus imploratio:
      α) in generali (‚Supplices‘);
      β) in speciali: pro defunctis (‚Memento‘);
      pro triumphantis ecclesiae consummatione (‚Nobis quoque peccatoribus‘);
      pro militantis ecclesiae conservatione (‚Oremus. Praeceptis salutaribus‘)[1].
4. Ecclesiae militantis conservatio (‚Pater noster‘).
5. Rei consecratae perceptio:
   a) postulatio, ut digni sint percipientes (‚Libera‘ ‚Pax Domini‘, ‚Agnus‘);
   b) postulatio, ut fructuosa sit perceptio (‚Domine Iesu Christe‘ — ‚Corpus tuum‘).

III. Rememoratio accepti beneficii (Postcommunio bis zu Ende).

Dieses Schema bietet, wie man sieht, eine systematische Einteilung der Messe unter Zugrundelegung der Hauptgedanken: Belehrung, Opfer, Bitte und Dank. Eine eingehende Durcharbeitung dieser Gedanken und deren Nachweisung an den einzelnen Handlungen

[1] Hier zeigt sich eine Unebenheit in der Einteilung, da das Pater noster als ein Hauptteil noch besonders behandelt wird. Das ‚Nobis quoque peccatoribus‘ kann auf die triumphans und militans ecclesia bezogen werden.

und Gebeten der Messe würde ein Buch geschaffen haben, das die bisherigen Leistungen der Liturgiker bei weitem übertroffen hätte. Aber daran fehlt es bei Alexander. In der Einzelerklärung vergifst er die Hauptgedanken und verliert sich, seinen Vorgängern folgend, in oft gehäufte allegorische Deutungen. In der Erläuterung der Terminologie nimmt er Isidor und Rabanus zu Gewährsmännern, sonst zieht er unter den Auslegern Beleth und besonders Innocenz III. vor, aus dessen Meſserklärung sehr viele Stellen entnommen sind. Auch das Dekret Gratians findet wiederholt Verwendung. Bietet sonach auch die Meſserklärung Alexanders inhaltlich keine Förderung der liturgischen Wissenschaft, so hat sie doch auf die literarische Behandlung der Messe groſsen Einfluſs ausgeübt. Denn die meisten späteren Meſserklärer nahmen die Einteilung der Messe, welche Alexander eingeführt hat, mit gröſseren oder geringeren Modifikationen an.

Seinem zu noch höherem Ruhme gelangten Ordensgenossen, dem hl. Bonaventura († 1274), wird eine ascetische Schrift über die Messe zugeschrieben, welche den Titel trägt: ‚Tractatus de praeparatione ad missam‘ [1]. Wenn auch die Mehrzahl der Handschriften den hl. Bonaventura als Verfasser nennt, so bleibt es doch zweifelhaft, ob diese Angaben zutreffend sind. Denn die Handschriften stammen gröſstenteils erst aus dem 15. Jahrhundert, und die dem 14. Jahrhundert angehörigen gehen nicht über das Jahr 1375 zurück [2]. Bei Annahme der Verfasserschaft Bonaventuras müſste erklärt werden, warum die Schrift ein volles Jahrhundert verborgen geblieben ist. Das würde um so weniger möglich sein, als es sich um eine Schrift eines berühmten Ordensmannes und Kardinals handelt, die überdies noch ein praktisch so bedeutsames Thema behandelt. Man wird daher die traditionell angenommene Verfasserschaft Bonaventuras so lange in Zweifel ziehen müssen, als nicht stärkere Gründe für dieselbe beigebracht werden [3]. Das Schriftchen selbst hat im 14. und 15. Jahr-

---

[1] Opera S. Bonaventurae t. VIII, p. 99—106, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1898. Das Schriftchen beginnt: ‚Ad honorem gloriosae ac individuae trinitatis et ad honorem excellentissimi sacramenti . . . describam tibi formam . . .‘

[2] Über die Handschriften siehe die Prolegomena der Ausgabe p. LI—LVII.

[3] Die Minoriten von Quaracchi, welche die neue Ausgabe der Werke Bonaventuras besorgen, halten das Schriftchen für echt: ‚Tractatus hic est enim

hundert die weiteste Verbreitung gefunden und auch verdient. Denn es legt die zur würdigen Darbringung der heiligen Messe stimmenden Gedanken in klarer Form und in eindringlicher Sprache dar und zeigt, ‚qua fide, ex quanta caritate, in quali proposito et propter quid‘ der Priester zum Altare hintreten soll. Liturgische Erläuterungen enthält das Schriftchen nicht[1].

In seinem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden beschränkt Bonaventura die liturgischen Bemerkungen über die Messe auf die Erklärung der drei Teile der bei dem ‚Pax Domini‘ gebrochenen heiligen Hostie[2].

In älteren Ausgaben der Werke des Heiligen steht eine ‚Expositio missae‘, welche als ‚plena ac referta doctrina mirabili et eruditione non vulgari‘ gerühmt wird[3]. Wer aber die Schrift liest, wird diesem Lobe nicht zustimmen können. Denn sie gibt lediglich die hergebrachten Erklärungen wieder, und das Neue, welches sie bietet — so die Begründung der Elevation[4] —, zeugt nicht gerade von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit. Daſs sie nicht aus der Feder des hl. Bonaventura stammt, erscheint zweifellos[5]. Es kommen darin Anwendungen von Schriftstellen und Allegorien vor, die man dem Geschmacke Bonaventuras nicht zutrauen darf[6]. Auch widerspricht

seraphico doctore vere dignissimum, et non tantum auctoritate Trithemii, Mariani Florentini, sed praecipue plurimorum codicum testimonio comprobatur‘ (Prolegg. p. LI). Die der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstammenden Zeugnisse des Trithemius und Marianus sind aber nicht beweiskräftig; ebensowenig sind es, wie oben bemerkt, die Handschriften. Sechs der letzteren nennen den Kardinal *Petrus de Alliaco* als Verfasser.

[1] Unecht ist sicherlich die in der Mainzer Ausgabe der opera Bonaventurae vom Jahre 1609 (t. VII, p. 71—73) stehende Abhandlung ‚De instructione sacerdotis ad se praeparandum ad celebrandam missam‘, die auch in die römische Ausgabe von 1616 aufgenommen worden ist. Ein Auszug aus diesem Schriftchen ist die ‚Tabula Bonaventurae Cardinalis a celebrantibus missam diligenter consideranda‘, welche sich in vielen Handschriften findet und auch 1495 von Knoblotzer in Heidelberg gedruckt wurde. Die Ausgabe von Quaracchi hat das Schriftchen nicht aufgenommen.

[2] Commentarius in IV. sentent. dist. 12, q. 2, ed. Venet. 1580 t. IV, p. 165.

[3] Mainzer Ausgabe t. VII, p. 73—82.

[4] Ebd. p. 78.

[5] Auch *Oudin* III, 419 bestreitet die Echtheit. Die Ausgabe von Quaracchi gibt die Schrift nicht wieder.

[6] Um die Anwesenheit der Engel bei der Messe zu beweisen, beruft sich der Verfasser auf Matth. 24, 28 und versteht unter aquilae ‚angeli‘ (p. 76); ebenso sonder-

die Deutung der drei Teile der heiligen Hostie den Ausführungen des Heiligen in dem Kommentar zu den Sentenzen[1]. Die ‚Expositio missae‘ setzt die lotio manuum unmittelbar vor den Kanon[2], während es nach dem Zeugnisse des Alexander von Hales[3] bei den Franziskanern üblich war, dieselbe bei dem Offertorium zu halten. Das schliefst die Verfasserschaft Bonaventuras aus. Denn es ist undenkbar, dafs Bonaventura in einer Mefserklärung von der bei den Franziskanern üblichen Observanz hätte abweichen können.

Die Überlieferung der Handschriften über den Verfasser vermögen wir nicht festzustellen. Die älteren Druckausgaben enthalten darüber nichts. Die einzige uns zu Gesicht gekommene Handschrift ist anonym und gehört dem 14. Jahrhundert an[4]. Der erste Teil bis zu dem Abschnitte über die Elevation stimmt mit dem Drucke bis auf unwesentliche Abweichungen überein, der letzte aber weicht völlig davon ab[5].

Wer der Verfasser des Schriftchens ist, läfst sich nicht einmal vermuten. Er war sicher weder Franziskaner noch Cistercienser; ersteres nicht, weil er bezüglich der lotio manuum von der Franziskanerobservanz abweicht; letzteres nicht, weil er von Gewohnheiten der ‚grisei monachi‘, d. i. der Cistercienser, redet wie von Gebräuchen

bar wird Ephes. 5, 31 gebraucht. Von den acht Kreuzen, welche von ‚Per quem omnia bona creas‘ bis ‚gloria‘ gemacht werden, sollen die ersten sieben die sieben Horen, das letzte die Einheit mit Gott bedeuten. Die drei Teile der Hostie werden mannigfach gedeutet, u. a. auch auf die drei Stände: virgines, viduae, coniugatae.

[1] Bonaventura legt für seine Erklärung die Verse zu Grunde:

‚Hostia dividitur in partes: tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepultos‘; —

der Verfasser der Expositio aber (p. 82):

‚Tincta datur vivis, sed pars non tincta supernis,
Est donanda reis tertia pars iustificandis.‘

Man kann nicht annehmen, dafs Bonaventura in dieser Frage, die er sehr ausführlich behandelt, seine Ansicht geändert habe.

[2] Expos. c. 3, p. 76: ‚Iam ante canonem sacerdos digitos lavat, per quod intelligi datur, quod solummodo baptizati interesse debent consecrationi corporis Christi‘ etc.

[3] Summa qu. 37. [4] CFl. 357, Bl. 211—227.

[5] Von Bl. 218 an stehen Stücke, die sich im Drucke nicht finden, so ein Exkurs über die Plagen Ägyptens, über die Zahl 7 (7 Bitten des Pater noster, 7 virtutes, 7 beatitudines, 7 dona spiritus sancti). Von Bl. 225' ab werden die negligentiae in missa behandelt. Den Schlufs bildet 226'—227 die Notiz, ‚quod tria genera hominum excluduntur in lege ab esu agni‘.

eines ihm fremden Ordens[1]. Mönch scheint er aber gewesen zu sein[2]. Die Hilfsmittel, deren er sich bei Abfassung seiner Schrift bedient hat, gibt er nicht an. Wie aber ersichtlich, hat er die Bücher Innocenz' III. über die Messe oft benutzt[3].

Der Franziskaner Guibert von Tournai verfaſste auf Wunsch des Bischofs von Orleans, Wilhelm von Bussy (1237—1258)[4], eine Erklärung des Pontificale unter dem Titel ‚Tractatus de officio episcopi et ecclesiae ceremoniis'. An der Hand des Pontificale werden darin die Amtshandlungen eines Bischofs — Kircheinweihung, Erteilung der Ordines, die Funktionen am Gründonnerstag u. s. w. — erläutert, darunter auch die Messe, die einen Teil der consecratio ecclesiae bildet. Der bescheidene Franziskaner kommt nur ungern dem Befehle des Bischofs nach. Er weiſs, ‚daſs er wie Mucius seine Hand ins Feuer stecke, indem er seine Einfalt hündischem Gebelle zum Angriffe preisgebe'. Denn das sei heute nun einmal das Schicksal literarischer Leistungen: Neid, Plage, Haſs; man schwatze darüber auf den Straſsen, lache bei den Gastmählern, schweige in den Schulen, hänge den Besten Fehler an und steinige mit Verleumdungen[5]. Trotz dieser pessimistischen Anschauung von den Kritikern seiner Zeit, die er in seiner umfangreichen literarischen Tätigkeit kennen zu lernen Gelegenheit hatte, will es der Franziskaner doch wagen, indem er mit den Worten Innocenz' im Gefühle seiner Ohnmacht um die Hilfe Gottes bittet[6].

Zu der übergroſsen Angst vor der Kritik hatte Guibert keinen Anlaſs. Denn sein Buch gehört keineswegs zu den minderwertigen,

---

[1] c. 2, p. 74: ‚Quidam monachi grisei sequentias non cantant, quia ipsi antiquum usum non sequuntur in cantando.' Über monachi grisei vgl. *Ducange* s. v. ordo.

[2] *Oudin* III, 420 glaubt, daſs der Verfasser Kanonikus gewesen sei, weil er die Eucharistie als ‚coelestis praebenda angelorum' bezeichnet!

[3] Vgl. z. B. die Stelle über das ‚Supplices te rogamus' (p. 79) mit *Innocenz'* lib. V, 5; *M.* CCXVII, 891.

[4] Guibert starb um 1270. Da Bischof Wilhelm 1258 starb, muſs die Schrift vor diesem Jahre verfaſst sein, wahrscheinlich schon am Anfange des Pontifikates. Sie steht in der Maxima bibliotheca patrum Lugdun. XXV, 401—420. Über Guibert vgl. Histoire littér. de la France XIX, 138 ss.; *Feret* II, 388 ss.

[5] A. a. O. p. 402: ‚Sic enim sales satyrici se immiscent, ut si quid hodie litteris demandetur, inchoatio fit invidia, continuatio labor, finis odium; habeatur ad illos dumtaxat, qui in angulis garriunt, cachinnant in conviviis, silent in scholis et ponentes maculam in electis et molarem detractionis infigunt.'

[6] Ebd.

wiewohl der Stil zuweilen ungebührlich vernachlässigt ist. Aber die Erklärung der bischöflichen Funktionen ist verständlich und dem Zwecke der Schrift entsprechend kurz zusammengefaſst. In dem Prolog nennt er namentlich Isidor, Amalar, Robertus (Paululus), Beda[1] und Innocenz als Verfasser von Schriften über die kirchlichen Officien; auch andere hätten, bemerkt er, darüber geschrieben, aber er habe keine Zeit gehabt, dieselben auch nur oberflächlich zu lesen[2].

Die Meſserklärung nimmt die Kapitel 15—30 ein. In der Erläuterung der technischen Ausdrücke ist ihm Isidor, in der Allegorie hauptsächlich Amalar Führer; aus Innocenz entnimmt er lange Stellen, z. B. über das Evangelium und Credo[3]; in der Kanonerklärung folgt er zuweilen wörtlich dem Prämonstratenser Richard von Wedinghausen[4]; endlich gibt er auch in einem besonderen Kapitel die Parallelen des Robertus Paululus zwischen den alttestamentlichen Opfern und dem Meſsopfer wieder[5].

Eine hervorragende und eigenartige Stellung unter den zahlreichen mittelalterlichen Meſserklärungen nimmt das ‚Opus de mysterio missae'[6] des seligen Albertus Magnus († 1280)[7] ein. In der methodischen Behandlung, in der geistigen Durchdringung des Stoffes und in der Tiefe der Auffassung ragt es über die Leistungen der früheren Erklärer, auch des Papstes Innocenz III., weit hinaus. Es ist allerdings kein Unterrichtsbuch zur Erlernung des Ritus der Messe und will auch nicht, wie das die Bücher des Papstes Innocenz III. tun, über alle die Messe berührenden dogmatischen und liturgischen Fragen Auskunft geben; es ist vielmehr der Hauptsache nach eine theologisch-ascetische, die Kenntnis des Ritus voraussetzende Erklärung der Opferhandlung und deren Gebete, in welcher vor allem der Zweck des heiligen Opfers zur Erkenntnis gebracht und zur Betrachtung vorgelegt werden soll.

---

[1] Beda gehört nur hierher, wenn Guibert den ‚Computus' im Auge hatte.

[2] Tractatus p. 402.

[3] Vgl. c. 24 und 25, p. 408. 409 mit *Innocenz'* lib. II, 43. 51; *M.* CCXVII, 824. 829.

[4] Vgl. c. 29, p. 410 mit *Richard* c. 2—9; *M.* CLXXVII, 459 sqq.

[5] Vgl. c. 30, p. 411 mit *Robertus* c. 25—37; *M.* CLXXVII, 426 sqq.

[6] Benutzt wird hier die Ulmer Ausgabe von *Czeiner* 1473 (*Hain* * 449).

[7] Über Albertus' Leben siehe die treffliche Abhandlung *Michaels* in Zeitschrift für kath. Theologie 1901 S. 37 ff., wo auch die Literatur verzeichnet ist.

Diesen höchsten Zweck findet Albertus vorgeahnt von dem Propheten Isaias (66, 12): ‚Ecce ego declinabo in vos sicut flumen pacis et quasi torrentem inundantem gloriam gentium, quam sugetis.‘[1] Diese Worte stellt er an die Spitze seines Buches und fährt dann fort: ‚In quo verbo duo promittit Dominus, in quibus habundantiam sue bonitatis ostendit. Quorum primum est perceptio sue bonitatis secundum perfectionem sue gratie; secundum est sue dulcedinis gustus secundum pregustationem glorie.‘ In einer Reihe von erhebenden Gedanken beleuchtet Albertus diese beiden Punkte, die Gröſse Gottes, des höchsten Gutes, und das Glück, ihn zu lieben und zu besitzen, und geht dann sofort auf die Messe über. Denn in ihr erflehen wir den Genuſs des höchsten Gutes und den Vorgeschmack der himmlischen Glorie. ‚Talis autem perfecta perceptio boni et pregustatio glorie impetratur in missa. Et ideo propter preces multorum suscepimus ad tractandum misterium misse. Que secundum inducta in tres partes dividitur, sc. in introitum, in quo est istius boni per magnos clamores advocatio et invocatio; in instructionem, in qua de hoc bono perfecta ponitur illuminatio; et in oblationem, in qua est istius boni adeptio et distributio et augmentatio‘[2].

Damit hat er zugleich die Einteilung der Messe angegeben. Der erste Teil, den er Introitus im weiteren Sinne nennt, schlieſst mit der Kollekte, der zweite, die ‚instructio‘, mit dem Credo; der dritte umfaſst die übrigen Handlungen der Messe und zerfällt in die ‚oblatio‘ bis zum Kanon, die ‚sanctificatio‘ (consecratio), ‚distributio‘ vom Pater noster bis zum Agnus Dei und ‚distributi communio‘. Die letzteren vier Teile zerlegt er wieder in particulae.

Trotz dieser vielen Abteilungen flieſst die Darstellung wie in einem Gusse, da stets der innere Zusammenhang der einzelnen Teile zur Geltung gebracht wird. Die Erklärung behandelt aber nicht alle Teile der Messe gleichmäſsig. Während er den Introitus, das Kyrie, Gloria, Credo, Pater noster in umfangreichen Ausführungen erläutert, werden der Schluſs der Messe und die Konsekration kürzer behandelt. Albertus motiviert auch die Kürze mit dem Hinweis auf einen besonderen Traktat über die Eucharistie, den er unter Angabe des In-

[1] Die heutige Vulgata hat: ‚Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis‘ etc.

[2] Bl. 3'. Im Drucke steht nach ‚instructionem‘ und ‚oblationem‘ fehlerhaft ‚in quo‘; der Druck hat zahlreiche Fehler.

halts in Aussicht stellt[1]. Mit der Texterklärung verbindet Albertus Erörterungen ascetischen und auch dogmatischen Inhalts, so über die Suffragien für die Lebenden und für die Abgestorbenen. Auch die Erklärung der Terminologie vernachlässigt er nicht; seltener sind aber historische Notizen. Sein Hauptzweck ist, die erhabene Würde der heiligen Handlung in jedem ihrer Teile und ihren höchsten Zweck, die Verherrlichung Gottes und die Vereinigung der Seelen mit Gott, darzulegen. Wie er darin vorgeht, möge seine Abhandlung über den Introitus zeigen.

Die Kirche stellt im Introitus den sehnsüchtigen Ruf nach der Ankunft Christi dar. Dieser Sehnsuchtsruf wird veranlafst durch das Elend der Menschheit, durch die Bedrängnis seitens des inneren und äufseren Feindes, durch die Gewifsheit der Verheifsung, die allzulange Erwartung, die Unvollkommenheit des gewährten Trostes, das heifse Verlangen nach Befreiung. Der Sehnsuchtsruf brachte aber den Vätern und bringt uns einen siebenfachen Nutzen: Steigerung des Verlangens, Eifer in der Andacht, Erleichterung in der Angst, Erfüllung der Pflicht der Lobpreisung, Süfsigkeit im Herzen, Erbauung des Nächsten, Nachahmung der Lobgesänge des Himmels[2]. Jeder dieser Gedanken wird unter Heranziehung zahlreicher Stellen der Heiligen Schrift erläutert und zu moralischen Erwägungen verwendet. So steigt auch aus der einfachen Worterklärung des Kanons die Darstellung überall zu hohem Gedankenschwunge empor und verbindet mit der Erklärung der Geheimnisse des Opfers Weisungen und Mahnungen für die Vervollkommnung des Lebens. Das macht das Buch des seligen Albertus

---

[1] Bl. 96: ‚Hoc breviter de confectione sacramenti transcurrimus, quia post officium misse specialem de hoc tractatum longum faciemus, in quo ipsum sacramentum in sex generibus ponemus, scilicet in genere doni, in genere cibi, in genere communionis, in genere sacrificii, in genere sacramenti et in genere gratie . . . Si enim hic ille tractatus positus fuisset, multa dici oporteret et que ad officium misse non multum videntur pertinere.‘ Vgl. auch Bl. 124. Albertus hat hier seine ‚Summa de corpore Christi‘ im Auge, in welcher aber die Reihenfolge der behandelten Punkte insofern verschieden von der obigen Angabe ist, als der Abschnitt ‚in genere gratie‘ an die Spitze gestellt ist. Es sind darin auch einige den Mefsritus berührende Punkte flüchtig behandelt, so die Bedeutung der Kreuze in der Anamnese, der dreigeteilten Hostie, einige pericula contingentia in missa. Vgl. Bl. 126. 90. 59. 136 der Ausgabe des *Joh. Guldenschaff*, Mainz 1477, welcher auch die ‚Sermones de s. eukaristia‘ und den ‚Liber de sacrificio misse‘ herausgab.

[2] Bl. 5—9.

zu einem wertvollen Lesebuche für den Klerus, welcher darin nicht bloſs Belehrung, sondern auch die Anleitung finden konnte, wie man dem Volke mit Nutzen die Geheimnisse der Messe erklären solle.

Der selige Albertus entnimmt seine Beweisführung meist der Heiligen Schrift, in deren Anwendung er als gerühmter Interpret der heiligen Bücher eine staunenswerte Gewandtheit und fast durchweg einen guten Geschmack bekundet. Die heiligen Väter braucht er für seine Darlegungen verhältnismäſsig selten. Er geht immer auf die Heilige Schrift zurück, so daſs der Ulmer Drucker mit Recht von dem Buche rühmen konnte: ‚Opus de misterio misse Dñi Alberti magna auctoritate radians, in quo nichil traditur aut docetur, quod non scripturarum dignis testimoniis comprobetur.'[1] Nachpatristische Autoritäten werden nicht zitiert. Daſs Albertus aber in der Literatur über die Messe bewandert war, ist von vornherein anzunehmen, und seine an derselben geübte Kritik bestätigt es. Anklänge an Innocenz' III. Bücher über die Messe finden sich wiederholt[2]. Die Eigenart seiner Meſserklärung schloſs eine stärkere Benutzung der vorhandenen Literatur aus.

Das heilige Opfer, dessen Kraft aus dem Opfer des Kreuzes stammt, stellt der selige Albertus als ein Mittel zur Erreichung des höchsten Zieles, der Vereinigung der Seele mit Gott, dar. Um dahin zu gelangen, bedarf es der Sehnsucht nach dem höchsten Gute, der Erkenntnis desselben, der opferfreudigen Hingabe, der Heiligung und der geistigen Inkorporation. Das alles erlangt die Seele in der Messe. Im Introitus wird die Sehnsucht der Väter und Beter nach dem Herrn ausgedrückt. Dem Chore, welcher ihn singt, schlieſst sich das Volk im Kyrie mit der Bitte um Erbarmung an. Das Gloria verheiſst die Erfüllung dieser Sehnsucht, und im ‚Dominus vobiscum' wird als Unterpfand der Friede Gottes für das Volk erfleht. Die Kollekte bereitet das Volk für die doppelte Belehrung vor, für die unvollkommene in der Epistel und für die vollkommene im Evangelium. Im Responsorium erklärt sich das Volk bereit, die Belehrung anzunehmen, und im Credo bekennt es sich feierlich zur Lehre Christi. Der dritte Teil der Messe bedeutet die Vollendung des geistlichen Lebens in Gott durch Jesus Christus. Denn in der Oblatio bringt sich der Gläubige dem Herrn zum Opfer; er wird geheiligt in der Kon-

[1] Bl. 131. [2] Vgl. Bl. 11 und 32 mit *Innocenz'* lib. II, 19. 27.

sekration, vereinigt mit Jesus Christus in der Kommunion, die das Unterpfand der ewigen Vereinigung mit Gott ist[1].

Das sind die Grundgedanken, von welchen sich Albertus in seiner Meſserklärung leiten läſst und die er in den mannigfachsten Wendungen ausführt. Wenn er dabei auch wiederholt an den Erlösungstod des Herrn erinnert und aus dem Kreuze die Gnade der Erlösung und die Erhebung der gefallenen Menschheit herleitet, so vermeidet er es doch nicht bloſs ängstlich, Parallelen zwischen dem Leiden des Herrn und der Messe zu ziehen, sondern erklärt sich ausdrücklich als einen Gegner jener rememorativen Auslegung, welche seit Amalar von Metz allmählich zur alleinigen Geltung in der liturgischen Literatur gelangt war. Seit dem Lyoner Diakon Florus wagte niemand mehr, Einspruch gegen diese Methode zu erheben; selbst Papst Innocenz III. und Alexander von Hales und auch, wie wir sehen werden, Thomas von Aquin folgten ihr auf ihren wunderlich verschlungenen Wegen. Um so überraschender ist es, daſs der gottinnige, zu mystischer Betrachtung geneigte Albertus in seinem hauptsächlich ascetische Zwecke verfolgenden Buche dieser allein herrschenden Methode den Krieg erklärt — und das nicht zaghaft und schüchtern, sondern in heftigen Angriffen und in Ausdrücken, welche seine tiefe innere Abneigung gegen die Spielereien derselben verraten.

Mit dieser scharfen Kritik verfolgt Albertus vor allem die sonderbaren Deutungen, in welchen sich seine Vorgänger bei der Erklärung der Kreuze vor und nach der Konsekration abmühen. Er selbst sieht in dem Kreuzeszeichen das Symbol der Quelle aller Kraft und Gnade, die in dem heiligen Opfer der Menschheit zu teil wird. So oft es gebraucht wird, zeigt es an, daſs diese Kraft des Kreuzes ausgeht von Gott, dem ‚ersten Vollender aller Heiligkeit', und vermittelt wird durch den Priester, welcher am Altare Gottes Stelle einnimmt. Die Wiederholung der Kreuze leitet er jedesmal aus dem Texte, zu welchem sie gehören, ab. Darum werden bei den Worten ‚haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata' drei Kreuze gemacht, weil jedes Wort eine andere Beziehung zur heiligen Handlung und zu Gott selbst ausdrückt[2]. Demselben Grundsatz gemäſs gelten ihm die Kreuze

[1] Bl. 57.

[2] Bl. 78: ‚Sic igitur et offerentes oblata et ille, qui in eis offerendus patri significatur, sunt dona et munera et sacrificia. Crux autem fit super quod-

beim ‚Supplices‘ als Zeichen, daſs die Gnadenfülle des Sakramentes durch das Kreuz von dem ‚ersten Vollender der Heiligkeit‘ kommt, und daſs diese Gnade sich dem Volke und auch dem Priester mitteile ‚wie einem Kranken, der für sich und für das Volk opfert‘[1]. Dem groſsen Theologen wird es nicht schwer, aus diesem Grundgedanken heraus die Bedeutung der Kreuze ansprechend zu erklären und dem an tieferes Denken gewohnten Theologen Genüge zu leisten. Für die groſse Menge der Geistlichen war aber die andere Methode, welche Albertus bekämpft, um vieles bequemer.

Albertus geht von dem Grundsatze aus, daſs es nicht gestattet sei, Vergleiche anzustellen, zu welchen der Wortlaut des Textes keine Berechtigung bietet. Darum ist es nach seiner Ansicht lächerlich, wenn man das erste Silentium in der Secreta mit dem bei Joh. 10, 40 erzählten Aufenthalt Jesu jenseits des Jordans[2] und das zweite Silentium im Kanon mit dem Schweigen Jesu am Ölberge in Verbindung bringt[3]. In dieser Ansicht läſst er sich auch durch den Umstand nicht beirren, daſs Heilige zuweilen solche und ähnliche Vergleiche gemacht haben[4]. Die drei Kreuze bei dem ‚Te igitur‘ wurden als Symbol der dreifachen Verhöhnung des Heilandes vor den Hohenpriestern, vor Herodes und Pilatus erklärt, die fünf Kreuze im ‚Unde et memores‘ als das der fünf Wunden; der Kuſs des Altares bei dem ‚Supplices‘ soll den verräterischen Kuſs des Judas und die beiden Kreuze bei demselben Gebete die Bande und die Stricke, mit welchen der Herr zu Annas geführt wurde, darstellen: diese Deu-

libet istorum, quia in cruce virtus sanctificationis procedere intelligitur a perfectore sanctitatis, qui loco dei stat ad aram, in totum oblatum . . . et iste cruces tres sunt propter triplicem differentiam, que dicta est.‘ Vgl. Bl. 91′. 92.

[1] Bl. 101′.

[2] Bl. 61′: ‚. . . dicunt quod hoc silentium suo primo silentio sacerdos representat. Sed hoc videtur mirabile, quod illud in alio representetur, cuius nulla fit mentio in ipso . . . quia sacerdos fugiens ab altari non se abscondit neque latet et ideo nihil valent tales adaptiones.‘

[3] Bl. 110′: ‚Quod autem quidam dicunt, quod istud secretum silentium significat, quod Dominus cum discipulis habuit, quando sermone finito oravit tertio, non credimus et derisionem reputamus, quia de hoc nulla penitus fit mentio in litera. Et ideo tales expositiones pertransimus. . .‘

[4] Bl. 61′: ‚Quod quidam dicunt quod exaltatione vocis iterata (bei der Präfation) Christi predicatio innuitur, quando in septimana pasce . . . clamabat docens in templo, dico quod hoc meo iudicio nihil valet ad propositum, et quod sancti aliquando hoc dicunt pro certo sunt quedam ex parva convenientia sumte adaptiones.‘

tungen verwirft Albertus sämtlich mit dem Ausdruck der Entrüstung als lächerlich, gemein und verabscheuenswert[1].

Welche Torheiten mit den allegorischen Auslegungen verbunden seien, zeigt Albertus weiter an der Erklärung der Kreuze in ,Quam oblationem'. Einige meinen, die drei Kreuze bedeuten die dreifsig Silberlinge (dreimal zehn) und die zwei Kreuze den Verkauf und Kauf; andere verstehen unter der Dreizahl die Priester, Schriftgelehrten und Pharisäer, welchen Jesus verkauft wurde; andere endlich meinen, die oblatio werde benedicta, adscripta, rationabilis und acceptabilis genannt per oppositum, weil Judas maledictus, proscriptus und seine Tat irrational und verrucht war. Es ist begreiflich, dafs er solche Auslegungen als ,deliramenta hominum illiteratorum, qui se doctores profitentur', verhöhnt und verwirft[2]. Die gleiche Kritik läfst er der traditionellen Auslegung angedeihen, dafs die Antiphon zur Communio die Freude der Jünger über die Auferstehung des Herrn bedeuten soll. ,Gewisse alte Mönche' — meint er — ,haben das überliefert, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie nichts Besseres wufsten.'[3]

Albertus verwirft demnach jene Methode der allegorischen Auslegung, welche seit sechs Jahrhunderten als gut, nützlich und erbaulich anerkannt war und der noch kurz vorher kein Geringerer als der Papst Innocenz III. gleichsam das Siegel der Kirchlichkeit aufgedrückt hatte. Er will nur Beziehungen zwischen der Messe und zwischen Tatsachen aus dem Leben Jesu gelten lassen, wenn der Wortlaut des Mefskanons das gestattet. Deshalb spricht er bei dem ,Unde et memores' von dem Leiden, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn; er betrachtet es aber als unzulässig, Beziehungen zu konstruieren, wenn der Text sie nicht erfordert. Auch die ,parvae convenientiae' will er nicht als genügende Gründe zu solchen Vergleichen anerkennen. Die Symbolik der dreigeteilten Hostie aber nimmt er an, nicht blofs, weil sie angeblich vom Papste Sergius

---

[1] Bl. 78: ,Quod quidam dicunt, quod tres (cruces) sunt propter Christi illusiones, quibus coram pontificibus et coram Herode, Pylato illusus legitur, est derisio, quia de hoc nulla fit mentio in litera.' Vgl. Bl. 98. 101': ,Quod autem hic quidam dicunt, quod per osculum altaris . . . significetur osculum Iude . . . omnino profanum est et omnibus fidelibus abhominandum.'

[2] Bl. 92. [3] Bl. 129.

stammt, sondern weil sie auch seinen mystischen Neigungen entspricht[1].

So interessant die von Albertus mit Eifer unternommene Bekämpfung der allegorischen Methode auch ist, und so erfreulich es bleibt, daſs unter den groſsen Geistern der scholastischen Zeit wenigstens einer gegen die Geschmacklosigkeiten der traditionellen Meſserklärungen auftrat, so war doch diese Reaktion ohne nachhaltige Bedeutung für die Geschichte der Meſsauslegung. Viele spätere Schriftsteller bereicherten sich zwar mit den Gedanken des groſsen Meisters, aber seine Methode nahmen sie nicht an. Er fand darin keine Nachfolger. Sein Buch war zu tief und zu ernst und stellte ganz andere Anforderungen an das Nachdenken der Leser als die Bücher, welche alle Schwierigkeiten mit Hilfe der bequemen Allegorien zu lösen suchten. Das ist auch der Grund, weshalb es eine so geringe Verbreitung im Drucke gefunden hat[2], während Durantis ‚Rationale' in zahllosen Ausgaben verbreitet werden konnte.

Selbst Albertus' Schüler, der hl. Thomas von Aquin († 1274), wandelte als Erklärer des Meſsritus den breiten Weg der Allegoristen. Thomas widmet dem Ritus der Messe die ganze 83. Quaestio des dritten Teiles seiner Summa. Nachdem er im ersten Artikel gezeigt, weshalb die Messe eine ‚immolatio Christi' genannt werden dürfe, weist er nach, daſs die Bestimmungen der Kirche über die Zeit und den Ort und den Ritus des heiligen Opfers angemessen seien (Art. 2 bis 5). Um die Zweckmäſsigkeit des Meſsritus darzulegen, gibt er im 4. Artikel einen erklärenden Überblick über die einzelnen Teile der Messe, in welchem er sich dem Franziskaner Alexander von Hales eng anschlieſst. Im 5. Artikel behandelt er die Bedeutung der rituellen Akte. Dieselben sind, wie er ausführlich darlegt, zu dreifachem Zwecke angeordnet: zur Darstellung des Leidens Christi, zur würdigen Behandlung des mystischen Leibes des Herrn und endlich zur Erhöhung der Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakramente. Den letzten beiden Zwecken dienen, wie er nachweist, u. a. die lotio manuum und die thurificatio; dem ersten besonders die vom Priester gemachten Kreuzeszeichen. Die Bedeutung der letzteren wird nun in

---

[1] Bl. 124.

[2] *Hain* zählt nur drei Ausgaben (*447—*449).

einer längeren Ausführung erläutert, welche — nicht seinem Lehrer Albertus, sondern — den Anschauungen der Allegoriker entspricht. Thomas faſst die Bedeutung der Kreuze in der Messe in die Worte zusammen: ‚Potest autem brevius dici, quod consecratio huius sacrificii et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi et ideo, ubicunque fit mentio horum, sacerdos crucesignatione utitur.' Daraus erklären sich auch die Kreuze nach der Konsekration, die nicht zur Segnung oder Konsekration dienen, sondern zur Erinnerung an die Kraft des Kreuzes und an das Leiden des Herrn. In der Deutung der einzelnen Kreuze gibt Thomas lediglich die Ansichten Innocenz' III. und anderer Allegoriker wieder.

Der ganze 6. Artikel beschäftigt sich mit den ‚defectus circa celebrationem', d. h. mit den Mängeln und Fehlern, die in der Materie, der Form und dem Celebrans liegen können, und mit der Behebung derselben. Thomas erörtert also die Fragen, welche in den Generalrubriken des heutigen Römischen Missale enthalten sind. Auf Grund dieser übersichtlichen Zusammenstellung wurde ein Schriftchen ausgearbeitet, welches den Titel trägt: ‚Tractatus de periculis contingentibus circa sacramentum eucaristie et de remediis eorundem ex dictis s. Thome de Aquino.' Wie aus den zahlreichen Drucken hervorgeht, erfreute sich dieses Schriftchen groſser Verbreitung[1].

Der in der gelehrten Literatur wie in der kirchlichen Verwaltung gleich hervorragende Dominikaner Kardinal Hugo von St. Cher (a s. Caro, † 1263) hinterlieſs eine kurze Meſserklärung, welche vor 1500 wiederholt gedruckt worden ist. Sie führt in den Drucken den Titel ‚Speculum ecclesiae' oder ‚Expositio misse' und hat als Beigabe gewöhnlich das ascetische Schriftchen ‚Speculum sacerdotum volentium celebrare missam'[2].

---

[1] Vgl. *Hain* *1375—1384. Thomas zählt in der Summa sieben Defekte auf, das Schriftchen 14 ‚pericula'. Als letztes periculum wird angeführt: ‚quando (Christus) apparet in specie carnis vel pueri vel alterius rei'; das steht bei Thomas nicht. Solche Vorkommnisse wurden in Legenden erzählt. Vgl. unten S. 506.

[2] *Hain* führt 16 Ausgaben an; vgl. die Zusätze *Copingers* I, 260. Von uns ist die bei *Hain* unter *8984 verzeichnete Ausgabe (Münchener Staatsbibl. Inc. s. a. 4°. 1054) benutzt. Ich notiere noch die bei *Hain* nicht verzeichnete Ausgabe: ‚Brevis magistralis explicatio misse et omnium que in ea fiunt domini Hugonis Cardinalis. Johannes Weyssenburger impressit Landszhut.' 12 Bl. (Münch. Staatsbibl. Pl. 4°. 292). Über Hugo von St. Cher vgl. Histoire littér. de la France XIX, 38 ss.

Die ,Expositio' beginnt: ,Dicit apostolus ad Ephesios VI.: Induite vos armatura dei . . .' Nachdem zuerst die indumenta sacerdotalia erklärt worden sind, werden im ersten Teile die Gebete und Handlungen der Messe bis zum Kanon erläutert. Der zweite Teil bietet in zwölf Unterabteilungen die Erklärung der Messe vom Kanon bis zum ,Ite missa est'. Sie bewegt sich in den gewohnten Geleisen der Allegorien. Unmittelbar nach dem letzten Satze der Meſserklärung: ,et optatur eis requies eterna'[1] beginnt mit den Worten ,Item dicit psalmus: Septies in die . . .' eine kurze Abhandlung über die horae canonicae. Daran schlieſst sich[2] endlich das ,Speculum sacerdotum volentium celebrare missam', eine kurze, in kernigen Sätzen gehaltene ascetische Belehrung für Priester, in welcher die drei Vorbereitungspunkte: ,intentionis discussio, generalis contritio, pura confessio', behandelt werden[3].

---

[1] Bl. 13'. [2] Bl. 14'.

[3] Am Schluſs (Bl. 15') steht ,Domini Petri Helenensis episcopi breve sed iucundissimi[um] epigramma', welches das Brevier und die Messe betrifft.

Siebenter Abschnitt.

Wilhelm Duranti und kleinere theologische Handbücher.

Mit geringen Ausnahmen herrschte seit dem 9. Jahrhundert die allegorische Methode in den Meſserklärungen fast unumschränkt und machte auch die schärferen Geister sich dienstbar. So wandelte denn auch der Mann, welcher am Ausgange des 13. Jahrhunderts die gesamte Liturgie in einem umfangreichen Werke behandelte, Wilhelm Duranti, in den Bahnen der Allegoristen. Duranti[1] trieb trotz seines reich bewegten Lebens ausgebreitete Studien auf dem Gebiete des weltlichen und geistlichen Rechtes. Nachdem er Bischof von Mende (1285) geworden war, dehnte er dieselben auch auf die Liturgie aus. Die Frucht seiner Arbeiten liegt in dem ‚Rationale divinorum officiorum' vor. Das groſs angelegte Werk, welchem er unter Bezugnahme auf Exod. 28, 15. 30 den Titel ‚Rationale' gab[2], besteht aus acht Büchern, welche folgende Materien be-

[1] Wilhelm Duranti (auch Durantis oder lateinisch Durandus) war um 1230 in der Diözese Béziers geboren, studierte und dozierte in Bologna und Modena, kam 1265 an den päpstlichen Hof, begleitete Gregor X. 1274 zu dem Konzil von Lyon, wurde dann Delegat in Bologna und Statthalter der Romagna. 1285 wählte ihn das Kapitel von Mende (Mimate) in Frankreich zum Bischof. Er konnte aber erst 1291 aus seiner Stellung in Italien abkommen und die Verwaltung seines Bistums persönlich übernehmen. 1296 wieder nach Rom berufen, starb er dort in demselben Jahre. Über seine kanonistischen Schriften siehe *Schulte*, Gesch. der Quellen und Literatur des kanon. Rechts, Stuttg. 1877, II, 155 f. Vgl. Histoire littér. de la France XX, 411 ss.; *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon IV², 45 f.; *Sauer* S. 28 ff.

[2] Wir benutzen die Ausgabe Lugdun. 1612, mit welcher auch die ‚Explicatio divin. officior.' *Beleths* verbunden ist. Über den Titel schreibt Duranti im Prooemium (Bl. 3): ‚Sane liber iste Rationalis vocabulo describitur. Nam quemadmodum in rationali iudicii, quod legalis pontifex ferebat in pectore, scriptum erat: manifestatio et veritas, sic et hic rationes varietatum in divinis officiis et earum veritates describuntur et manifestantur, quas in scrinio pectoris sui ecclesiarum praelati et sacerdotes debent fideliter conservare. . .' Vielleicht ist der Titel dem ‚Mitrale' *Sicards*, welches Duranti benutzte, nachgebildet; siehe oben S. 448 f.

handeln: 1. Kirchengebäude, 2. liturgische Personen, 3. liturgische Gewänder, 4. die Messe, 5. das Stundengebet, 6. das Kirchenjahr (proprium de tempore), 7. Heiligenfeste und Totenofficien, 8. die Zeitrechnung. Der Gang der Darstellung ist derselbe, den auch vor ihm der Bischof Sicard von Cremona in seinem ‚Mitrale' eingeschlagen hat; neu ist aber die Abhandlung über den Kalender.

Duranti klagt im Vorwort zu seinem Werke, dafs viele Priester die Bedeutung dessen nicht verstehen, was sie in ihren täglichen Amtsverrichtungen tun, und weist auf deren schwere Verantwortung vor Gott hin. Wenn die Lehrer der weltlichen Wissenschaften ihre Bücher kennen, wenn die Künstler ihre Kunst, die Handwerker ihr Handwerk verstehen müssen, um so notwendiger ist dem Priester die Kenntnis der ihm obliegenden heiligen Funktionen. Allerdings dürfen die gebildeten Priester ihre einfachen und ungebildeten Mitbrüder nicht verlachen; man solle sie vielmehr ertragen[1]. Um die Kenntnis der gottesdienstlichen Handlungen unter den Priestern zu verbreiten und zu fördern, will Duranti sein Werk über die Liturgie schreiben. Er fühlt aber, dafs seine Kräfte für eine so hohe Aufgabe nicht ausreichen, zumal er durch die ihm vom Apostolischen Stuhle auferlegten Geschäfte und die täglich an ihn herantretenden amtlichen Anforderungen übermäfsig in Anspruch genommen und in seinen Studien gestört sei[2]. Gleichwohl will er unter dem Beistande Gottes seine Arbeit beginnen und vollenden.

Bei der damals herrschenden Verschiedenheit in den Gebräuchen der einzelnen Kirchen mufste sich Duranti darauf beschränken, die allgemein üblichen Riten darzustellen[3]. Die Verschiedenheit zeigte sich besonders beim Stundengebet, weniger bei der Messe, wiewohl auch hier viele lokale Observanzen vorhanden waren, von welchen

---

[1] Prooemium Bl. 1.

[2] Prooemium Bl. 1 und lib. VIII, 14, Bl. 485': ‚Nempe propter innumeras atque inevitabiles negotiorum Apostolicae Sedis iniunctas necessitudines, quotidie more fluctuum emergentes, quae studentis et ad superiora tendentis obtundunt animum, quasi perplexus atque variis et inevitabilibus irretitus nexibus, vacare ad plenum nequivi, ut vellem. . .' Daraus ergibt sich, dafs er das ‚Rationale' während seiner Funktionen als päpstlicher Statthalter in der Romagna geschrieben hat, also in der Zeit von 1286 bis 1291. Der terminus a quo folgt aus seiner Selbstbezeichnung als episcopus Mimatensis (prooem. Bl. 1).

[3] Prooem. Bl. 3.

Duranti eine erhebliche Anzahl verzeichnet. Viele von den im Gottesdienst üblichen Gebräuchen haben — wie er zutreffend bemerkt — nach ihrer Entstehung keine moralische oder mystische Bedeutung; sie sind eingeführt worden, weil sie notwendig oder zweckmäfsig erschienen. Andere sind angeordnet wegen des Unterschiedes zwischen dem Alten und Neuen Testament, andere wegen ihrer Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift oder zur Erhöhung der Feier der Officien und der Ehrfurcht vor den heiligen Geheimnissen [1]. In der Abhandlung über die Messe macht Duranti aber bei Erklärung der Zeremonien solche Unterschiede nicht; er sucht vielmehr für jede derselben einen tieferen mystischen Sinn zu ermitteln und bedient sich bei der Deutung der gottesdienstlichen Funktionen und Gebete der vierfachen Interpretation — der historischen, allegorischen, tropologischen und anagogischen —, über welche er sich in der Vorrede weitläufig ausspricht [2]. Allerdings macht er sich selbst den Einwand, dafs nach der Erfüllung der alten Vorbilder durch Christus in der Kirche nichts mehr vorbildlich (figuraliter) geschehe — was auch Florus gegen Amalar von Metz geltend machte —; allein er widerlegt diesen Einwand mit dem Gedanken [3], dafs auch nach der Erlösung viele Wahrheiten verhüllt seien und der figürlichen Vorstellung bedürfen, deren sich die Kirche bedient. Als Beispiel führt er die Bedeutung der weifsen und purpurnen Binde der Frauen bei Vermählungen und die Darstellung des Leidens Christi durch die Messe [4] an. Damit glaubt er den Beweis für die Richtigkeit der allegorischen Deutung der kirchlichen Gebräuche geliefert zu haben. Noch leichter macht er sich die Begründung der Berechtigung, für ein und denselben Akt verschiedene Deutungen zu geben. Denn wie es niemand verwehrt ist, bemerkt der gelehrte Kanonist, in einem Prozesse verschiedene Einwendungen und Verteidigungsgründe vorzubringen, so dürfe man auch zum Lobe Gottes verschiedene Erklärungen geben, falls nur der Glaube unverletzt bleibe [5]. Von diesem angeblichen Rechte macht denn auch Duranti den denkbar weitesten Gebrauch.

Am Schlusse seines Werkes bemerkt der Bischof, dafs er zu dessen Ausarbeitung die Bücher verschiedener Autoren benutzt, aber

---

[1] Prooem. Bl. 3. [2] Bl. 2. 2′. [3] Bl. 2.
[4] Er beruft sich auf c. 7, C. 30, q. 5 und c. 54, D. 2 de consecr.
[5] Bl. 1′.

auch aus Eigenem manches beigetragen habe[1]. Für das vierte, die Messe behandelnde Buch bezeichnet er den Papst Innocenz III. als seinen Führer[2]. Demselben hat er auch im Prooemium und in dem Epilog viele Sätze entlehnt, selbst solche, welche Innocenz III. zum Ausdrucke persönlicher Empfindungen geschrieben hat[3]. Als seine Gewährsmänner nennt er im Verlaufe des vierten Buches noch Sicard von Cremona, Hugo von St. Victor, Guibert (von Tournai), Wilhelm von Auxerre und Petrus Comestor[4]; aufser diesen hat er aber auch nachweislich die ‚Eclogae', den ‚Micrologus', Ivo, Hildebert, Robertus Paululus, die ‚Gemma animae' und Beleth benutzt. Mit Vorliebe bedient er sich des Dekretes und der Dekretalen.

Das erste Kapitel des vierten Buches bietet allgemeine Erörterungen über die Messe, über ihren Ursprung, ihr Verhältnis zu den alttestamentlichen Opfern, die Zeit und den Ort ihrer Feier, über Bination, missa sicca und bifaciata, über Votivmessen, über die rememorative Bedeutung ihrer einzelnen Teile und über die Einteilung der Messe. Man begegnet in dieser Fülle von Stoff überall bekannten Gedanken, Wendungen und Sätzen, welche die reiche Belesenheit des Bischofs bekunden. Die Ausführungen über die Einsetzung der Messe sind den Büchern Innocenz' entnommen[5], die über die Entwicklung der Mefsgebete dem Robertus Paululus[6] und sonstigen Überlieferungen, die über das Verhältnis der alttestamentlichen Opfer zur Messe Ivo von Chartres und die über die Zeit der Messe Beleth[7]. Die Sätze über die Wochenmessen schrieb er aus dem ‚Micrologus'[8] ab und ergänzte dieselben aus Beleth[9] und aus Eigenem. In der Darstellung der Grundsätze über die Bination, die missa sicca und bifaciata ist er selbständig bis auf ein Zitat aus Sicard. In der Parallele zwischen der Messe und einer Gerichtsverhandlung folgt er der ‚Gemma animae'[10].

---

[1] Lib. VIII, 14, Bl. 485'.

[2] Lib. IV, 88: ‚in qua (parte) aliquibus additis et detractis speculum Innocentii Papae III prosequamur.' Er meint die ‚Libri VI de sacro altaris mysterio'.

[3] Vgl. Bl. 1 mit dem Prologe *Innocenz'* p. 774; lib. VIII, 14, Bl. 485 mit *Innocenz* p. 913. 914. 774.

[4] Vgl. IV, 1. 15. 20. 51. Der IV, 20, Bl. 121' genannte Petrus Autissiodor. ist mit Guilelmus Aut. identisch; siehe oben S. 458.

[5] Prolog. p. 773. [6] De ceremoniis eccl. II, 11. [7] c. 50.

[8] c. 60. [9] c. 51.

[10] Lib. I, 80; vgl. auch I, 72—75 mit Rationale IV, 6, Bl. 102.

Die Zusammenstellung über die rememorative Bedeutung der Meſszeremonien hat er sich durch Übernahme der Einleitung zu den Eclogae leicht gemacht. So bleibt denn vom ersten Kapitel nicht viel als eigene Leistung des Bischofs bestehen.

Das ‚Mitrale' Sicards von Cremona ist an vielen Stellen benutzt[1], am umfangreichsten und regelmäſsigsten aber Innocenz' III. Werk über die Messe. Die dogmatischen Ausführungen über die Eucharistie in den Kapiteln 41—43 sind mit Ausnahme weniger Sätze demselben entnommen, und auch in der Erklärung des Pater noster ist vieles aus ihm entlehnt[2].

Aus den verschiedenen Systemen wählt Duranti die Einteilung der Messe in vier Teile: der erste bis zum ‚Te igitur', der zweite von da bis zum Pater noster, der dritte von da bis zur Postcommunio, der vierte endlich bis zum Schluſs der Messe. Einen Versuch, diese Einteilung zu begründen, wie ihn für die seinige Alexander von Hales glücklich durchführt, macht er nicht. Die vier Hauptteile werden wieder in particulae eingeteilt, so der Kanon in elf, der dritte Teil in fünf.

Innerhalb dieses Rahmens beschreibt nun Duranti den Gang der heiligen Handlung mit ihren zahlreichen Zeremonien und bietet für jede derselben eine mystische Deutung. Die Erklärung der Gebete tritt mehr in den Hintergrund, um so genauer ist er in der Beschreibung der Zeremonien. Keine der bisher behandelten mittelalterlichen Meſsauslegungen kommt ihm darin und in der Mannigfaltigkeit der allegorischen Deutungen gleich. Die letzteren bewegen sich sämtlich in den Gedankenkreisen, die wir bereits kennen gelernt haben. Es ist darum nicht notwendig, näher darauf einzugehen.

Darin liegt aber nicht die Bedeutung des Buches für die liturgische Wissenschaft. Sein Hauptverdienst besteht in der genauen Darstellung aller Zeremonien, so daſs wir den damaligen Meſsritus bis ins Kleinste verfolgen können. Daneben sind seine oft eingestreuten Bemerkungen über abweichende Observanzen von groſsem Interesse für den Liturgiker. Sie zeigen, wie wenig man damals — abgesehen vom Wesentlichen — in der Uniformität das alleinige Heil sah. Von

---

[1] Vgl. c. 1 mit *Sicard* III, 1. 9; c. 51 mit *Sicard* III, 7.
[2] Lib. IV, 5—8. 36—42; V, 2; vgl. c. 47. 48 mit *Innocenz* lib. V, 16—37.

einigen solcher Observanzen war schon die Rede[1]. Wir erwähnen noch folgende: In manchen Kirchen wurde das Graduale vor der Epistel gesungen[2]. Die lotio manuum fand vor dem Offertorium, das Brechen der Hostie über dem Kelche oder über der Patene statt[3]. Bei dem Pater noster unterstützte der Diakon die vom Priester erhobenen Hände in Erinnerung an die Unterstützung der Hände des betenden Moses durch Aaron und Hur während des Kampfes gegen Amalek (Exod. 17, 12); dasselbe geschah durch den Priester und Diakon, wenn ein Prälat die benedictio solemnis vor der Pax erteilte[4]. Nach Duranti soll die Sitte, neben Papst und Bischof auch des Königs zu gedenken, erst spät aufgekommen sein; denn er bezeichnet sie als ‚nova traditio‘[5].

[1] Vgl. oben S. 81. 106.
[2] Lib. IV, 19, Bl. 120. [3] IV, 28. 51, Bl. 138. 196. [4] IV, 47, Bl. 188.
[5] IV, 36, Bl. 156': ‚Quod vero addunt quidam de antistite et rege, nova traditio est, ubi orandum esse pro praelatis ostenditur, orandum etiam esse pro principe apostolus docet (1 Tim. 2, 2).‘ Diese ‚nova traditio‘ kennt aber bereits *Innocenz III.* lib. III, 5, p. 844. Die ‚nova traditio‘ hat Duranti aus *Sicard von Cremona* genommen (III, 6, p. 127): ‚Una cum famulo tuo papa nostro; quod quidam addunt de antistite et rege, nova traditio est.‘ Sicard sowohl wie Duranti scheinen die lokale Observanz, welche sie aus eigener Erfahrung kannten, irrigerweise für die allgemeine gehalten zu haben. Denn die Erwähnung des Diözesanbischofs im Kanon wird für das 9. Jahrhundert schon durch die Meſserklärung ‚Dominus vobiscum‘ (*Gerbert*, Monum. II, 278) und durch Florus (*M.* CXIX, 46) bestätigt; die des Kaisers oder Königs läſst sich aus Handschriften vom 10. Jahrhundert ab nachweisen (vgl. *Ebner* S. 398). Sämtliche drei Würdenträger nennt das *Grimold*sche Sakramentar (bei *Pamelius* II, 179) aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts, welches die von Alkuin besorgte Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum wiedergibt. Auch in Italien gehörte die Erwähnung des Kaisers zur Observanz (vgl. *Ebner* a. a. O.); wahrscheinlich haben aber die politischen Kämpfe des 11. und 12. Jahrhunderts vielfach Anlaſs zur Ausmerzung oder Weglassung des Mementos des Kaisers gegeben. Darüber klagt im Jahre 1280 der Verfasser der Vorrede zu dem Buche *Jordans von Osnabrück* ‚De Romano imperio‘ (*Waitz*, Des Jordanus von Osnabrück Buch über das Römische Reich, in Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, hist.-phil. Kl. XIV, 40), indem er schreibt: ‚Nuper itaque vacante sede per mortem sanctissimi patris domini Nicholai pape tercii († 1280), dum ego indignus peccator in civitate Viterbiensi sacramentum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi conficerem, habui pro manibus librum michi ad hoc de capella Romani pontificis commodatum. Et cum ad illum locum canonis pervenissem, ubi sancta ecclesia catholica orare consuevit pro antistite et pro rege ac aliis orthodoxis, memoriam quidem inveni antistitis, ut oportuit, sed regie dignitatis memoriam non inveni. Neque hoc casu vel scriptoris negligentia factum esse arbitror, cum eundem defectum in libris religiosorum et secularium clericorum alias tam in Urbe quam extra similiter invenissem.‘ Darüber ist der deutsche Patriot mit Recht sehr ungehalten.

Nach der Predigt wurde die ‚Offene Schuld' gebetet und die Absolution erteilt[1].

Durantis Abhandlung über die Messe erhebt selbst nicht den Anspruch auf Originalität. Sie will nur eine Abkürzung und Ergänzung der Bücher Innocenz' sein; ersteres indem sie das ascetische Moment in der Erklärung nicht so breit zur Geltung kommen läſst, letzteres indem sie für den Liturgen ungleich umfassendere Belehrungen bietet. Für den Unterricht der Priester hat Duranti mit Bienenfleiſs — wie er sich selbst mit Recht rühmt — zusammengestellt, was irgendwie Beachtenswertes vor ihm über die Bedeutung der Zeremonien der Messe geschrieben worden ist. Zuweilen ist sogar die Zusammenstellung reichhaltiger, als es für die Klarheit der Darstellung erwünscht ist, so daſs die Fülle des Stoffes den minder kundigen Leser erdrücken muſste. Aber gerade darum errang das Buch die Bedeutung, die ihm von den späteren Meſserklärern zugestanden wird und die ihm zum Teil auch heute noch in der liturgischen Wissenschaft zukommt.

Der Mehrzahl der schlichten Seelsorgspriester waren die umfangreichen Werke über die Liturgie unzugänglich. Dieselben stellten auch meist Anforderungen an das theologische Wissen, welchen nur die Minderzahl genügen konnte. Jene einfachen Priester bedurften vielmehr kurzer und leicht dem Gedächtnis einzuprägender Anweisungen zur richtigen Vollziehung der Zeremonien und bündige Erklärungen der letzteren. Um diesem Bedürfnisse zu genügen, wurden im 13. und 14. Jahrhundert Handbücher für die priesterlichen Verrichtungen verfaſst, die sich rasch überallhin verbreiteten. Solche sind die ‚Summula Raymundi', das ‚Pastorale novellum' Liebeneggs und der ‚Manipulus curatorum'.

Die ‚Summula Raymundi', auch ‚Summa pauperum' genannt, war ein versifiziertes Handbüchlein für die Seelsorger. Sie enthält zwar keine vollständige Meſsauslegung, aber doch Anweisungen für die Zelebration der Messe[2]. In schwerfälligen Hexametern bietet der

[1] IV, 26 Bl. 137'.

[2] Handschriftlich ist die ‚Summula' auſserordentlich stark verbreitet, teils ohne, teils mit Kommentar. Die Kommentare sind meist umfangreich. Mit Kommentar ist sie wiederholt gedruckt worden. (Vgl. *Hain* *13707—*13710.) Hier wird die Ausgabe benutzt, welche 1504 bei Joh. Knoblouch in Straſsburg i. E. erschienen ist. Sie führt den Titel: ‚Summula clarissimi iurisconsultissimique viri Raymundi demum revisa ac castigatissime correcta, brevissimo compendio sacramentorum alta

Verfasser kurze praktische Belehrungen über die Messe, die Spendung der Sakramente, über Sponsalien und Ehe und endlich über die Beichte und die Exkommunikation. Die ‚Summula' beginnt mit einer Einleitung, welche sich über die Zwecke des Büchleins ausläſst:

> ‚Summula de summa Raymundi prodiit ista,
> Non ex subtili, sed vili scribimus ista
> Eloquio, placet hec sociis, quia magna studendi
> Cura sibi non est, modus his valet ergo loquendi.
> Inter doctores hunc nolumus ire libellum,
> Parvis et rudibus quem tradimus esse legendum,
> Invenient in eo quid quod iuvat utilitatis.'

Viele Handschriften[1] lassen die Vorrede weg und beginnen mit:

> ‚In summis festis ad missam dicitur una
> Tantum collecta, nisi sit coniuncta diei.'

Die ‚Summula' ist schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts, unmittelbar nach der Abfassung der groſsen ‚Summa de poenitentia' Raymunds von Pennaforte († 1275), verfaſst worden. Das Buch verbreitete sich so schnell, daſs Berthold von Regensburg († 1272)[2] es schon in seinen Predigten verwenden konnte. Auch der um das Jahr 1280 schreibende Hugo von Trimberg[3] und der gegen Ende des 13. Jahrhunderts

---

complectens mysteria. De sortilegiis: symonia: furto: rapina: usura: atque variis casibus: que in plurimis iuris codicum voluminibus confusa indistinctaque multiplicatione disperguntur: resolutiones abunde tradens pastoribus: sacerdotibus: omnibusque personis: divino caractere insignitis: summe necessaria.' Bis auf. kleine Korrekturen ist die Ausgabe ein Abdruck der Quentellschen Ausgabe (Köln 1498). Sie hat — abgesehen von dem Kommentar — auch Interlinearglossen.

[1] So Clm. 27 302, Bl. 1; CAdm. 299, Bl. 20; 668, Bl. 104; CMl. 128, Bl. 89. Die Reihenfolge der behandelten Gegenstände ist in den Handschriften sehr verschieden.

[2] Vgl. *Schönbach*, Über eine Grazer Handschrift S. 62. 88. *Berthold* zitiert die Verse (Summula Bl. 107):

> ‚Histrio vel meretrix vel turpis nil ferat a te,
> Perdis quod das eis Christum faciens inimicum.'

[3] *Huemer*, Das Registrum multorum auctorum des Hugo von Trimberg, in Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der k. Akad. der Wiss. CXVI, Wien 1888, S. 146. 177. Vers 582 ff.:

> ‚Magister Adam metrice summulam dictavit,
> Quam ex summa transtulit Raimundi, nam speravit
> Hanc prodesse nimium clericis novellis,
> Quorum multi sepius carent his libellis.'

lebende Verfasser der Schrift ‚De rebus Alsaticis ineunte saeculo XIII' kannten sie schon. Letzterer schreibt sie irrig dem Verfasser der grofsen ‚Summa de poenitentia' zu[1].

Als Verfasser wird in einer Anzahl von Handschriften[2] und auch — wie wir oben gesehen — in dem Autorenregister Hugos von Trimberg ein nicht näher bezeichneter Magister Adam genannt. Er wird ohne Grund für einen Prämonstratenser[3] oder Cistercienser von Aldersbach[4] ausgegeben. Neben Adam wird noch ein sonst unbekannter Symeon de Busco Ducis (Herzogenbusch) genannt[5]. Der in einer Aldersbacher Handschrift[6] erwähnte Petrus ist offenbar nur der Schreiber. Am wahrscheinlichsten ist die Vermutung, dafs der Verfasser Dominikaner war. Das wird auch — freilich ohne Nachweise — von Quétif-Echard[7] behauptet. Wir teilen diese Annahme, weil es auffallend ist, wie stark sich die Dominikaner an der Abfassung von Kommentaren zur ‚Summula' beteiligten: die erwähnte elsässische Schrift zählt allein vier von Dominikanern verfafste Kommentare auf[8]. Es liegt nun auch nahe, dafs sich ein Dominikaner an die Ausarbeitung eines Auszugs aus der grofsen ‚Summa' des gefeierten Dominikanergenerals Raymund von Pennaforte wagte. Die noch vor-

---

[1] M. G. SS. XVII, 233, c. 3: ‚Facit et hic Remundus (a Pennaforte) summam parvulam iuris confessoribus et sacerdotibus necessariam; hac enim scita poterat quis in multis casibus prudenter et laudabiliter agere.' Vgl. auch c. 5.

[2] Clm. 2633, Bl. 86—93 (Aldersbach, 14. Jahrhundert) hat am Schlusse:

‚Adam iure minus doctis uersus dedit istos,
Ut discant que sunt fugienda per hos uel tenenda.
Explicit summa magistri Adam.'

Die Handschrift bietet nicht den ganzen Text. Die gleiche Unterschrift samt den Versen trägt der CMl. 128, Bl. 133 und nach der Mitteilung *Hauréaus* (Notices et extraits II, 210) Cod. 14927 der Pariser Nationalbibliothek.

[3] *Pez,* Thesaurus anecd. I, Isagog. p. LXXII.

[4] *Visch,* Biblioth. p. 1, der sich auf *Caramuel de Lobkowitz,* Theolog. regularis, Francofurt. 1646, beruft; Anlafs boten wohl die in Note 2 mitgeteilten Verse.

[5] CAdm. 668: ‚Explicit summa fratris Symeonis de busco ducis.'

[6] Clm. 2699 (14. Jahrhundert), Bl. 189':

‚Tu memor hic presto Petri pauperis esto,
Qui legis hec dicens: misere deus sibi clemens.'

[7] I, 734.

[8] M. G. SS. XVII, p. 233, c. 5: ‚Super summam Remundi parvulam frater Thomas et frater Burchardus Anerbe et frater Iohannes lector Basiliensis et frater Hugo Flamingus, fratres ordinis Predicatorum, summas laudabiles compilabant.'

handenen, meist dem 14. und 15. Jahrhundert entstammenden Kommentare berichten wohl, dafs manche die ‚Summula‘ nicht für ein Werk des Raymund von Pennaforte, sondern für einen von einem anderen gemachten kurzen Auszug aus der ‚Summa‘ des ersteren halten [1], wissen aber den Namen des Verfassers nicht zu nennen.

Als solchen Auszug gibt sich das Buch in der Einleitung selbst aus. Tatsächlich ist auch Raymunds ‚Summa de poenitentia‘ [2] für den gröfseren Teil des Auszugs benutzt; dagegen behandelt derselbe auch Materien, die in Raymunds ‚Summa‘ nicht erörtert werden. Das letztere trifft besonders bei den Versen über die Messe zu. Dafür standen dem Verfasser in den zahlreichen Mefsauslegungen und in dem Dekret Hilfsmittel genug zu Gebote.

Es sind nur 61 Verse, welche der Magister Adam — wie wir den Verfasser nennen wollen — der Messe widmet. Er hat es aber verstanden, darin einen erheblichen Teil des rubrizistischen Materials zu behandeln: die Zahl der Kollekten, den Schlufs derselben, die Materie der Eucharistie, die Altarbekleidung, die verschiedenen pericula contingentia in missa, endlich die Bination. Viele seiner Verse werden in den späteren Mefsauslegungen oft als Autorität zitiert [3]. Entgegen der heutigen Praxis läfst Magister Adam in Totenmessen Kollekten de sanctis zu [4]; die Bination will er auf die Tage mit zwei Officien und Begräbnistage beschränken, huldigt also der strengeren Ansicht [5].

Die Knappheit des Ausdrucks mag manchem Geistlichen Schwierigkeiten gemacht haben. Da halfen denn die zahlreichen Kommentare aus, deren Verfasser die gesamte Theologie, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Liturgik, um die bündigen Verse des Magisters zu gruppieren wufsten. Die den Versen über die Messe in den Kommen-

[1] Summula Raymundi Bl. 2.

[2] Der hl. Raymund von Pennaforte († 1275), Ordensgeneral der Dominikaner, Redaktor der Dekretalen Gregors IX., schrieb eine umfangreiche ‚Summa de poenitentia‘, die weit verbreitet war (Ausgaben: Rom 1603, Verona 1744). Vgl. *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon X [2], 755.

[3] So die Verse über die Hostie Bl. 16:

‚Hostia sit modica, sic presbyteri faciant hanc,
Candida, triticea, tenuis, non magna, rotunda,
Expers fermenti, non salsa sit hostia Christi.‘

[4] Bl. 10: ‚In defunctorum collectam dicere missa
De sanctis poteris.‘

[5] Bl. 23′.

taren beigegebenen Erläuterungen erörtern die einschlägigen Fragen weitläufig auf Grund der älteren Meſsauslegungen und der Summen der Scholastiker.

Viel umfangreicher ist das ‚Pastorale novellum' angelegt. So nennt sich das versifizierte Handbuch, welches der Chorherr von Beromünster und spätere Dekan von Konstanz Rudolf von Liebenegg zum Gebrauche der Seelsorgspriester in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts verfaſste[1]. Das Werk behandelt sämtliche Funktionen des Seelsorgers, belehrt denselben über die Spendung der Sakramente, die Feier der Messe, unterrichtet ihn über das Eherecht und gibt ihm Weisungen für die Beichte und für die Behandlung der von kirchlichen Zensuren getroffenen Kirchkinder. Es ist in Wahrheit eine Pastoraltheologie — in 8675 Hexametern[2]. Über den Zweck, den Inhalt und die Form des Buches lassen wir den bescheidenen Chorherrn selbst reden[3]:

‚Sanctorum sacra uerba patrum decretaque Rome
Pontificum variis diffuse tradita libris,
In quibus eterne reperitur causa salutis,
Pro grauitate sui, pro defectuue librorum
Qui legat est rarus, qui sic intelligat ut sunt
Rarior est, sed qui seruet rarissimus. Ex hoc,
Causa subest, torpore graui confundimur; ymmo
Quosdam paupertas ligat, retrahit immoderatus
Quoslibet eris amor, lucrosis artibus ergo
Inuigilant, plures Ypocras[4] uel Iustinianus

[1] Rudolf starb 1332. Der Beiname lautet in den Handschriften Liebegg, Liebeck, Lübeck, Liebenegg; vgl. über Rudolf *Gall Morel* im Geschichtsfreund für die fünf Orte XXI, 122 ff.; *Estermann*, Die Stiftsschule von Beromünster (Luzern 1876) S. 16 und *Scherrer* S. 227. Das ‚Pastorale' ist noch ungedruckt; es ist aber handschriftlich sehr stark verbreitet. In der Münchener Staatsbibliothek findet es sich in den lateinischen Handschriften 4370. 4371. 4372. 6729. 7017. 7018; in 4370 und 7018 und noch anderen Handschriften steht es glossiert von *Johannes Münzinger* von Rottweil. Der CSG. 695 enthält eine Abschrift aus dem Jahre 1354. Auch CVP. 3972, Bl. 1—60′ gibt es wieder; vgl. *Denis*, Codices manuscripti theologici II, 2, p. 1806 sqq., wo auch der Eingang abgedruckt ist. Wir benutzen den 1371 geschriebenen Clm. 4370, weil er sich durch Korrektheit auszeichnet und zu den älteren Handschriften gehört. Der Inhalt der wenigen fehlenden Blätter läſst sich leicht aus Clm. 4371 und anderen Handschriften ergänzen. Das ‚Pastorale' steht Bl. 2—183′; Bl. 1 enthält das Register.

[2] Bl. 183′: ‚Milia sunt octo uersus bene si numerabo,
Sex centum iungo post septuaginta quinque,
Quos posuit uersus pastoralis libri textus.'

[3] Bl. 2.

[4] Hs.: ‚ypocritas'. Ypocras (für Hippokrates) nach CVP. 3972.

Discipulos quam Christus habet, color optimus ergo
Ecclesie mutatur, hebet lapidesque sacratos
Auro fuscato caput accipit omne uiarum.
Plebs panem petit et non est qui frangat eidem.
Ne pereant igitur celestis fragmina mense,
Et neglecta cadant ex multis paucula scriptis,
Grana legens precibus Rudolfus ego sociorum
Dictus in hunc paruum uolui compingere librum.
Precipue tamen ecclesie septena beate
Sacra[menta] canam quandoque parumper et apte
Digrediens alia ponam tamen haut aliena,
Que morum medicis sunt commoda, taliter ipsum
Castigans, ut, quos librorum tardat egestas,
Istius inuitet breuitas, grauitate repulsos
Alliciat leuitas, pudeat nescire ualentem
Discere, tam modicam pigeat se tollere summam.
Per metricos libet ire modos, breuis ut liber iste
Inbibitus teneris seris magis hereat annis,
Et licet implicito mortalibus undique uinclis
Sordescat mea uita mihi uidearque pudendus
Doctor eis, quorum me conuersacio transit,
Non tamen indignum certe reor esse, nouumque
Prebeat humanis plumbi si fistula potum
Usibus aut faciem Tersites pingat Achillis,
Presertim libro, quod nil reperitur in isto
Esse meum penitus, sed que dixere probati
In uerbis sanctis uiri, dumtaxat eorum
Abbreuiator ero. Nihil ergo meum nisi metrum,
Curtandi labor, sunt cetera pneumatis almi,
Omnes quo sancti sunt inspirante locuti.
At tu retorici bone fons et origo fluenti,
Qui laudes [eciam][1] tenero lactentis ab ore
Perficis et linguam muti facis esse disertam,
Omnipotens alme ueni, celesti nectare fauces
Infusare meas, placet in te tingere pennam,
Scripturo tua dona michi; tu luce serena
Sic tenebras disperge meas, ut quodlibet in te,
Id per te liceat; in[2] me diffido, sed in te
Confido. Dubiam dulcis rege nauta carinam
Et ceptis ignosce meis, ignarus et audax
Quod tua uilis ego uili magnalia cantu
Inculti sermonis aro, sed qualiacunque,
Ad laudes sunt illa tuas, conatibus ergo
Annue non duro rerum suauissime uultu
Et culpis pie parce meis, ad cuius honorem
Hunc michi difficilem uolui sufferre laborem.'

[1] ‚eciam' aus Clm. 4371, Bl. 1'. [2] Clm. 4371: ‚de'.

Rudolf von Liebenegg will also den Geistlichen, welche aus irgend einem Grunde viele und umfangreiche Werke nicht studieren können, ein Handbuch für die Spendung der Sakramente liefern. Die einen, klagt er, haben kein Geld zur Anschaffung solcher Werke, andere sind zu geizig, wieder andere interessieren sich mehr für die Rechtswissenschaft als für die Theologie; denn Justinian habe mehr Schüler als Christus. Um nun die Geistlichen in den Stand zu setzen, die Sakramente im Sinne der Kirche zu verwalten, wolle er sein Buch schreiben. Dessen Kürze, hofft er, wird zur Lektüre einladen und die leichte Art der Behandlung fesseln. Die metrische Form wählte er, damit sich der Inhalt leichter einpräge. So behandelt er nun in fünf Büchern den umfangreichen Stoff, die gesamte Pastoraltheologie. Seine Darstellung schliefst sich aufs engste an das Dekret Gratians und die Dekretalen Gregors IX. an, jedoch benutzt er auch die liturgische und kanonistische Literatur, insbesondere die grofse ‚Summa Raymundi' und die Mefserklärung Hildeberts. Wie er das Dekret in seine Verse umformt, werden die unten folgenden Auszüge zeigen.

Der Erklärung der Messe sind die Kapitel 10, 11 und 12 des zweiten Buches gewidmet; 10 handelt von der Messe im allgemeinen; 11 von dem Nutzen der Messe, 12 von der Zelebration und Anhörung derselben. Die Darstellung beginnt[1]:

‚Missa sacramento seruit specialiter isti,
Cuius ad ornatum patres hanc constituerunt,
Precipue Iacobus et Basilius uenerandi[2],
De qua sed breuiter aliqua dicemus omissis
His, que per magnos scimus dictata magistros,
Qui dixere satis, que mistica sacra priorum
Missa representet[3]; quedam libet addere tantum,
Que de canonicis sunt huic ascripta statutis,
Ecce uel que mos sanxit rite probatus.
Tradicione patrum diuinis hec duo tantum
Semper in officiis passu non dispare currunt.
Presbiter[4] ad missam cum se parat ordine psalmum
„Quam dilecta" canit Romano tresque sequentes
Cum precibus prout hec propriis sunt tradita libris[5].
Confiteatur ut hanc decet introiturus ad aram,
Accusare solet quia iustus principio se[6].

[1] c. 10, Bl. 22'. [2] Vgl. c. 47, D. 1 de consecr.
[3] Hildeberti versus de mysterio missae; vgl. oben S. 433.
[4] Am Rande: ‚De preparacione sacerdotis'.
[5] Vgl. Micrologus c. 23, p. 992. [6] Prov. 18, 17.

Nec decet ut baculum portando uel inreuerenter
Introeat ueletue caput cum sistit ad aram[1].
Nec nisi perfecta licet hunc discedere missa
Qui cepit nisi debilitas aduenit illi,
Incipit hanc alius, ubi deficit ille, sacerdos.'

Die Ausführungen über den Nutzen der Messe beginnt er mit folgenden Versen:

,Hac igitur sic officium uenerabile sacri
Altaris missam ueteres racione uocarunt,
Quod, quasi sola ualens esse idonea missio, summum
Mittitur ad patrem, predigna reconciliare
Has inimicicias, quas constat de protoplasti
Peccatis inter hominem contra deumque fuisse.
Hec [ergo] uenturo que mittitur obuiam regi
Preualido que sunt pacis legacio tractans[2].
Nascitur hinc uiuis tociusque causa salutis
Defunctis requies et celi gloria sanctis
Et specialiter ipse deus placatur ibidem[3].
Nam qui de morte surgens iam non moritur neque
Mors ultra dominatur ei necis innouans huius
Effectum super hec per misteria nobis.
Ergo uiuorum tamen nil crimina tollit,
Nil animas soluit, nil placat iudicis iram,
Quantum cum lacrimis et mente litata benigna
Hostia sacra facit[4]. Detentus carcere quidam
Certus dissolui sensit sua uincla diebus,
In quibus hanc absens uxor sibi sacrificari
Fecit ad altare[5]; quanto magis hinc animarum
Uincula soluuntur. Nec enim dubitare fidelis
Ullus homo debet, qua sacrificatur hora
Ad uocem celos aperiri sacrificantis,
Angelicos astare choros, iam consociari
Celica terrenis et summis infima iungi,
Ut fiat quod deus uelit ex hiis omnibus unum.'

Im 12. Kapitel bespricht Rudolf u. a. die Bination, den Gebrauch der vorgeschriebenen Materie und Form, die Pflicht der Laien, die Messe zu hören. Auch daraus mögen einige Verse folgen[6]:

---

[1] c. 57, D. 1 de consecr.
[2] Mit älteren Meſserklärern faſst er missa als missio hostiae ad patrem auf.
[3] Zum Folgenden vgl. die Stelle in *Gregors* Dialog. IV, 58 und oben S. 4.
[4] Vgl. *Gregorii* Homil. 37, n. 8 und oben S. 5, wo diese Stelle mitgeteilt ist.
[5] *Gregorii* Dialog. IV, 57; vgl. oben S. 6.
[6] Bl. 26. 26'.

‚Causet ita missa dona plurima licet celebrata,
Ut supra patuit, attamen una sufficit uno
Dicere cuique die cum digne qui canit unam
Sit ualde felix[1], nisi cum Christi genitria
Sacra celebratur, quia tunc tres dicere debet,
Et quandoque due causis celebrantur honestis:
Una si dicta predignus uenerit hospes,
Aut peregrinantum numerus uel funus honestum.
Cotidie propriam decet audire tibi missam,
Pro reliqua peccas si pretermiseris illam.
Precipueque die Solis quiuis laycorum
Audiat et festis anni maioribus illam,
Atque sua sit in ecclesia, tunc non aliena,
Ipsius exspectans finem, spectacula nulla
Prepediant ut eum, quodsi contempserit ullus,
Castigare potest ipsum prelatus aperte,
Uel qui, uerba dei dum pastor predicat, exit.'[2]

Eine eigentliche Meſserklärung bietet das Buch, wie man schon aus den Proben sehen kann, nicht, wohl aber eine Anweisung zur Beobachtung der Vorschriften, welche die Kirche bezüglich der Zelebration der Messe gegeben hat. Dieselben legt er vollständiger und ausführlicher dar als die ‚Summula Raymundi'. Allerdings war für die Verse Rudolfs ein Kommentar notwendig, welcher die knappen Ausdrücke minder gebildeten Klerikern erläuterte. Ein solcher wurde auch, wie bereits erwähnt[3], verfaſst und verbreitet.

Ein Jahr nach dem Tode des Konstanzer Dekans Rudolf erschien der ‚Manipulus curatorum' des Guido von Mont-Rocher (de monte Rocherii oder Rotherii). Guido war, als er das Buch im Jahre 1333 schrieb, Pfarrer von Teruel in Aragonien. Er widmete dasselbe dem Bischof Raymund Gaston von Valencia in Spanien (1312—1348). Der ‚Manipulus curatorum' gehört zu den am weitesten verbreiteten gröſseren Handbüchern für Geistliche. Er soll zum Unterrichte ‚neophytorum curatorum' dienen, bietet aber ein so reiches Unterrichtsmaterial, daſs es die Bedürfnisse der damaligen Seelsorger weit übertraf. Die späteren Handbüchlein ‚pro simplicibus sacerdotibus' bringen viel weniger und setzen ein weit geringeres Bildungsbedürfnis voraus. Das ziemlich umfangreiche Buch[4] zerfällt in drei Teile. Der erste be-

[1] c. 53, D. 1 de consecr. [2] c. 62—64, D. 1 de consecr.
[3] Siehe oben S. 486 Note 1.
[4] In der hier benutzten Ausgabe (*Hain* * 8158), die von Fyner in Eſslingen

handelt in acht Traktaten die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, die Taufe, die Firmung, die Eucharistie, die Priesterweihe, die letzte Ölung, die Sponsalien und die Ehe; der zweite Teil in fünf Traktaten die poenitentia, contritio, confessio, satisfactio und das ieiunium; der dritte Teil endlich in vier Kapiteln die articuli fidei, das Gebet und besonders das Pater noster, die Zehngebote und die ‚dotes beatorum'. Die notwendigen Belehrungen über die Messe stehen in dem Traktate über die Eucharistie und nehmen den Raum von 28 Blättern in Quartformat ein. Nach der Definition des Sakramentes handelt Guido von dem Minister desselben, von der Materie und Form, von dem Orte und der Zeit der Zelebration, von der Bination, von den priesterlichen Kleidern, von der Frage, wem das Sakrament dargereicht werden darf, von dem Ritus der Messe, von den ‚defectus, qui possunt evenire in missa'. In allen Ausführungen erkennt man den praktischen Zweck, die Anfänger klar und bündig zu unterrichten. Es werden daher weitläufige dogmatische Erörterungen vermieden. Allerdings hält es Guido für nötig, ziemlich ausführlich auseinanderzusetzen, warum Engel nicht zelebrieren können. Vielleicht wollte er damit einer irrigen Volksmeinung entgegentreten [1]. Am ausführlichsten spricht er über die Form der Konsekration. Auch die defectus werden in eingehender Erörterung behandelt, da sich der Priester aus dem Buche Rats erholen sollte, wenn eine der vorgeführten Schwierigkeiten vorkam. Nicht minder ausführlich ist die Belehrung über die Zulassung zur Kommunion und über die Verweigerung derselben. Verhältnismäfsig knapp ist das Kapitel über den Ritus der Messe. Guido begleitet die Handlungen der Messe mit kurzen rubrizistischen und sachlichen Bemerkungen. Nur hie und da gibt er die beliebten allegorischen Deutungen wieder, z. B. über die Kreuze in der Messe, über die Zahl der Kollekten u. a.

Guido hat sein aus verschiedenen Quellen stammendes Material in vollkommener Beherrschung gut disponiert und klar wiedergegeben. In den dogmatischen Fragen schliefst er sich hauptsächlich Thomas von Aquin an; in dem Traktat über die Messe hält er sich an die

---

gedruckt ist, zählt das Buch 129 Blätter. Über den Verfasser vgl. *Trithemius* p. 117', *Fabricius* III, 125 und *Chevalier,* Répertoire; Bio-Bibliographie I, 992.

[1] Siehe oben S. 273 ff.

‚Summula Raymundi', an Hugo von St. Victor und besonders an Johannes Beleth, den er ausgiebig benutzt[1].

Das Buch hat handschriftlich und in Drucken die weiteste Verbreitung gefunden. Es fehlte in keiner Klosterbibliothek und war in den Händen vieler Pfarrer. Hain zählt 56 lateinische Ausgaben und zwei gedruckte französische Übersetzungen vor 1500 auf[2]. Der Inhalt des ‚Manipulus curatorum' wurde literarisch oft benutzt, und auch in der Form hat das Buch die spätere Handbücherliteratur beeinflußt.

[1] Vgl. Bl. 39'. 43' mit *Johannes Beleth* c. 34. 37, p. 504. 505 und besonders das Kapitel Guidos ‚De ritu missae' mit den c. 35—50 *Beleths*.

[2] *Hain* * 8157—8215.

Achter Abschnitt.

Von Duranti bis zur Gründung der deutschen Universitäten.

Im 14. und 15. Jahrhundert wird die Zahl der Meſserklärungen immer gröſser. Der von uns durchgesehene handschriftliche Bestand enthält eine Unzahl kurzer Aufsätze, welche den Kanon erklären und glossieren. Die meisten derselben sind Arbeiten von Klostergeistlichen, angefertigt für den eigenen Gebrauch, oft nur Exzerpte aus Duranti oder Innocenz III. Von diesen kleinen Arbeiten sehen wir ab. Auch ohne dieselben bleibt immer noch eine erhebliche Zahl von Meſserklärungen, die durch ihre Verfasser und ihren Inhalt Anspruch auf Beachtung erheben dürfen. Die des 14. Jahrhunderts stammen mit wenigen Ausnahmen aus Klöstern. Dort regte das Schulbedürfnis zur Abfassung von Meſserklärungen an. Die Lektoren der Theologie legten die Belehrungen, welche sie den jungen Klerikern über die Messe gaben, schriftlich nieder. Bedeutendere und angesehenere Lektoren wurden wohl auch veranlaſst, öffentliche Vorlesungen über die Messe zu halten, wie das bei dem Augustiner-Eremiten Heinrich von Friemar in Erfurt und dem Dominikaner Bernhard Parentini in Albi der Fall war. Erst mit dem Aufblühen der deutschen Universitäten nahm der deutsche Weltklerus an dem literarischen Wettbewerb auch auf diesem Gebiete teil.

In dem Rahmen eines Kommentars zu der Dekretale ‚Cum Marthae'[1] lieferte ein Theologe namens Franziskus am Anfange des 14. Jahrhunderts eine Meſserklärung. Dieselbe findet sich in einer Handschrift der Trierer Stadtbibliothek vom Jahre 1319[2] und in einer

---

[1] c. 6 X de celebrat. missae (III, 41).

[2] CTrev. 586, Bl. 66—71 (vgl. *Keuffer* V, 41).

St. Florianer, welche ebenfalls dem 14. Jahrhundert entstammt[1]. In der ersteren trägt der Kommentar keinen Namen, in der letzteren aber den Titel ‚Franciscus de celebracione misse'. Dieselbe St. Florianer Handschrift enthält auch einen ‚Tractatus predicabilis magistri Francisci de articulis fidei'[2]. Einen Traktat ‚De articulis fidei' hat aber der schriftstellerisch außerordentlich fruchtbare Minorit Franziskus Mayron († um 1327) geschrieben, welcher wegen seines Scharfsinnes und seiner Gelehrsamkeit als eine Leuchte der Pariser Universität galt[3]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daſs er der Verfasser des Kommentars zu der bezeichneten Dekretale ist. Dieser beginnt, wie folgt:

‚„Facta est grandis celebritas in Ierusalem." 2 lib. parali 2° c. scribitur istud uerbum [2 Paral. 30, 26]. Quia uero titulus, cui capitulum „cum Marthe", quod pre manibus geritur, est scriptum, „de celebracione missarum" prenotatur, idcirco ad introduccionem illius capituli conuenienter assumitur oraculum suprascriptum. In quo quidem sermone missarum solempnitas dupliciter demonstratur. Primo quidem quantum ad modum essendi, quo missa habetur esse in statu ecclesie militantis, cum premittitur: „facta est grandis celebritas", quia ista est grandior celebritas, que fit in hac uita, ut dicit beatus Dionysius de eccl. ierarchia III c. Secundo demonstratur quantum ad modum essendi, quo habet esse in statu ecclesie triumphantis, cum sequitur „in Ierusalem", de qua apostolus ad Gal. IIII° c. [4, 26] „illa que sursum est Ierusalem libera est, que est mater nostra". In hac quidem ciuitate est missarum iugis solempnitas modo supereminenti, ubi sancti erunt sacerdotes dei et agni et seruient ei in templo eius, ut habetur apoc. XX° c. [20, 6][4].

Quibus pro breui prefacione premissis ad commissum negocium accedendo primo negociandum occurrit circa materiam tituli

[1] CFl. XI, 278, Bl. 95. 106'.

[2] Ebd. Bl. 1—26'. Anfang: ‚Funiculus duplex non rumpitur.' Derselbe Traktat steht auch CFl. XI, 347, Bl. 278—304'.

[3] Über Franziskus siehe *Feret* III, 323 ff.; *Wadding*, Scriptt. ord. Minor. 123 ff. In den hier stehenden Verzeichnissen der Schriften findet sich der Kommentar nicht aufgeführt.

[4] In der heutigen Vulgata lautet die frei zitierte Stelle: ‚sed erunt sacerdotes dei et Christi, et regnabunt cum illo mille annis.'

et secundo circa materiam capituli. Circa primum titulus iste prenotatur „de celebracione missarum, sacramento eucharistie ac diuinis officiis". Et ideo primo insistendum est circa missarum celebracionem, secundo circa sacramentum eucharistie et tercio circa diuina officia. Circa primam partem tituli, que est „de missarum celebracione", formantur due questiones cum argumentis, quarum prima est: quare officium, quod fit in consecracione corporis et sanguinis Christi, dicitur celebracio. Secunda questio: quare istud officium dicitur missa.

Ad primam questionem dicitur, quod istud officium dicitur celebracio inter omnia alia ecclesiastica officia per authonomatiam . . .'[1]

Nachdem diese Fragen kurz erledigt sind, behandelt er im zweiten Teile die dogmatischen Fragen über die Konsekration, Transsubstantiation, den modus existendi Christi im Sakramente u. a. Der dritte Teil erörtert die Verpflichtung zur Persolvierung des officium divinum, und gleichsam als Anhang folgen noch Ausführungen über die Suffragien für die Verstorbenen in der Messe und über Fegfeuer und Hölle.

Um weniges später machte ein anderer Pariser Lehrer dieselbe Dekretale ‚Cum Marthae' zum Gegenstande einer theologischen Vorlesung. Es war der aus Valencia in Spanien gebürtige Augustiner-Eremit Bernhard Oliverus[2], welcher nach seiner Doktion nacheinander die Bischofsstühle von Huesca, Barcelona und Tortosa einnahm und 1348 starb.

Die Abhandlung beginnt[3]: ‚„Dedit in celebracionibus decus et ornauit tempora usque ad consummacionem uite." Eccli [47, 12]. Summa sapiencia que per sacrificia colitur, per sacramenta percipitur, per sacram scripturam agnoscitur, Eccli XXIIII, [31] nobis loquitur dicens: „Qui elucidant me, uitam eternam habebunt."' Die Erkenntnis der Geheimnisse, fährt Bernhard fort, ist aber nur unvollkommen. Das ist auch der Fall bei dem Sakramente der Eucharistie. Die Erläuterungen über das letztere sind entweder lehrhafte (magistraliter et simpliciter), wie die Expositiones der Magistri und Doctores sacrae paginae, oder

[1] CTrev. 586, Bl. 66.

[2] Vgl. *Ossinger* p. 642 ff.; *Feret* III, 508 ff., wo auch die spanische Literatur über Bernhard verzeichnet ist.

[3] CVP. 1151, Bl. 189—202, 15. Jahrhundert; vgl. *Denis* p. CCCCXV.

entscheidende (finaliter et obligatorie), wie die Dekretalen der Päpste, deren Gewalt und Prärogative des weiteren auseinandergesetzt werden. Zu diesen bedeutsamen Erlassen gehört auch die Dekretale Innocenz' III. ‚Cum Marthae'.

An der Hand der letzteren liefert der Augustiner nun Erörterungen über eine Reihe die Messe betreffender Fragen: über den Namen der Messe, das Opfer, die Stellung der Messe unter den Sakramenten, die Konsekration und Transsubstantiation, die angebliche Divergenz der evangelischen Berichte über die Einsetzung des Abendmahls, die ‚Secreta Leonis', Suffragien — alles in großer Breite und mit einem reichen kanonistischen Materiale.

Die Abhandlung schließt: „. . . deus propiciatur eis non solum remittendo reatum, sed sua magis misericordia conferendo eis uitam eternam, ad quam nos perducat Iesus Christus, qui cum patre' etc.

Ein deutscher Ordensgenosse des spanischen Augustiners, Heinrich von Friemar[1], hat jedenfalls auch in Paris die Anregung zu einer Abhandlung über die Dekretale ‚Cum Marthae' empfangen. Heinrichs priesterliches Wirken gehört zum größten Teile Erfurt an. In dem dortigen Kloster der Augustiner-Eremiten legte er, herangebildet von seinem gleichnamigen, im Kloster als Lehrer wirkenden Oheim, die Gelübde ab. Seine Studien vollendete er in Paris, wo er auch lehrte. Von dort 1317 zurückgekehrt, wirkte er mit kurzen Unterbrechungen in Erfurt als Lehrer und Seelsorger bis zu seinem 1354 erfolgten Tode.

In dieser aufstrebenden thüringischen Stadt machte sich schon mehrere Jahrzehnte vor der Gründung der Universität ein erfreuliches wissenschaftliches Streben bemerkbar. Es ging hauptsächlich von dem Kloster der Augustiner-Eremiten aus, welches der theologischen Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts eine stattliche Reihe tüchtiger Mitarbeiter stellte. Dazu gehörte auch Heinrich von Friemar[2].

Seine Abhandlung über die Dekretale ‚Cum Marthae' ist inhaltlich den beiden eben besprochenen gleich. Sie legt die Lehre von der

---

[1] Friemar ist ein Dorf bei Gotha. Über Heinrich vgl. *Trithemius* Bl. 109, wo auch die ‚Expositio decreti de celebr. missae' angeführt ist; *Fabricius* III, 216; *Ossinger* p. 952; *Beyer*, Heinrich von Friemar, in Mitteil. des Vereins f. d. Gesch. u. Altertumsk. von Erfurt 1871 S. 125—130; *Feret* III, 511 ff.

[2] Das Verzeichnis seiner Schriften siehe bei *Ossinger* und *Feret*; es stehen darunter aber manche, die Heinrich nicht angehören.

Eucharistie als Sakrament und Opfer dar und erörtert die für die Zelebration der Messe und für die Konsekration bedeutsamen theologischen Fragen unter wiederholter Betonung des ascetischen Momentes[1].

Wie Heinrich in der Einleitung mitteilt, hat er auf Bitten des Dekans und des Klerus von Erfurt die Vorträge über die Dekretale in der Marienkirche gehalten und dann in die vorliegende Form gebracht, in welcher er sie dem Erzbischofe Matthias von Mainz widmete. Da der letztere den Mainzer Stuhl von 1321 bis 1328 inne hatte, müssen die Vorträge in diese Jahre gefallen sein. Die Widmung an den Erzbischof lautet, wie folgt:

> ‚Reuerendo in Christo patri domino suo episcopali domino Mathie sancte Moguntine sedis archiepiscopo sacri imperii per Germaniam archicancellario suus deuotus frater Henricus de Vrimaria, sacre theologie professor ordinis fratrum heremitarum s. Augustini degens Erfordie cum intima sui recommendacione augmentum celestis gracie. Cupiens uestre sanctitatis mentem inter curarum turbas fluctuantem per sacramentum eucharistie, que utique uena graciarum et anchora salutis esse dinoscitur, ad quam eciam uestram deuocionem singulariter affici non ignoro, ad amorem boni summi uincire [et] reducere, hinc est quod exposicionem decretalis „Cum Marthe“, quam ad requisicionem honorabilis cleri uestri Erfordiensis nuper legendam suscepi et cuius copiam iuxta multorum presbiterorum instantiis pro exercicio simplicium communicare decreui, reuerende paternitati pro singulari reuerencia inscribo. . .‘[2]

In einer Münchener Handschrift wird dem Magister Heinrich von Friemar noch ein anderer kurzer Traktat über die Messe zugeschrieben, der sonst anonym erscheint. Mit dem in der Aufschrift stehenden Namen ‚Henricus Vrinatensis‘[3] kann wohl nur Heinrich von

---

[1] Die Expositio steht im CMg. 49, Bl. 1—14′ und CAm. Fol. 147, Bl. 17′—39: ‚Henrici de Frimaria fratris ordinis heremitarum s. Augustini et theologicae facultatis Erfordianae professoris commentarius canonis „Cum Marthae“ de celebratione missae rogatu cleri Erfordiensis lectus et editus et Mathiae Moguntino episcopo dedicatus.‘ Geschrieben 1378. Vgl. *Schum* p. 97.

[2] CMg. 49, Bl. 17′. Die Auslegung beginnt mit den Worten: ‚Ad honorem utique dei et gloriose uirginis Marie . . .‘ und schliefst Bl. 39: ‚. . . degustare et de presenti exilio mediocriter bonorum transferantur ad celestem conuentum beatorum, quod nobis prestare dignetur . . .‘

[3] Clm. 14709, Bl. 104—124: ‚Incipit tractatus editus per magistrum henricum vrinatensem [Hs.: vrinatensis] continens misse exposicionem et explanacionem miste-

Friemar gemeint sein, dessen Herkunftsname sich allerlei Verunstaltungen in den Handschriften gefallen lassen mufste. Der Traktat beginnt: ‚Sic nos existimet homo ut ministros . . . Quia potissimum ministerium quod est creditum . . . uidetur esse missarum celebracio et sacrosancte eucaristie consecracio', und schliefst: ‚. . . uestibus gloriosis indui concedat ipse Dominus Iesus Christus qui etc. Et in hoc terminatur totus tractatus de explanacione misse.' Die Erklärung ist bis zur Präfation sehr flüchtig, von da ab wird sie aber eingehender.

Denselben Traktat enthält ohne Angabe des Verfassers der CAm. Fol. 147[1]. Anfang und Schlufs sind mit dem Münchener Traktate gleichlautend, auch in der Schlufsformel: ‚Et in hoc terminatur' etc. Der Umstand, dafs unmittelbar darauf der Kommentar Heinrichs von Friemar über die Dekretale ‚Cum Marthae' folgt, unterstützt die Angabe der Münchener Handschrift. Aufser der letzteren nennt noch eine Darmstädter Handschrift[2] den Erfurter Augustiner als Verfasser dieser Mefserklärung.

Vielleicht gehört auch in den Kreis der Erfurter Theologen aus dem Orden der Augustiner-Eremiten eine kurze ‚Exposicio super canonem' aus dem 14. Jahrhundert, welche sich in den früher den Kartäusern gehörigen Handschriften 22 und 49 der Mainzer Stadtbibliothek findet. Ihr Anfang lautet[3]: ‚Uidete quomodo caute ambuletis, non sicut insipientes sed sicut sapientes. Ita scribitur ad Ephesios V cap. [5, 15. 16]. Dionysius super celestem iherarchiam particula prima . . .'

Die mit dem ‚Te igitur' beginnende Erklärung ist einfach und kurz; sie stützt sich auf Duranti, enthält aber auch ascetische Erwägungen. Der Schlufs lautet (Blatt 32'): ‚. . . nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit . . . ad huius ergo muneris gloriosi beatitudinem et beatitudinis adepcionem nos perducat ille, cuius corpus

riorum in ea contentorum et quantum ad signorum formacionem et quantum ad uestium sacerdotalium significacionem, quas uidelicet uirtutes uestes sacerdotales denotant et representant.'

[1] Bl. 1—17; vgl. *Schum* S. 97.

[2] Cod. 797; vgl. *F. W. R. Roth,* Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein, in Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekwesen, Leipzig 1888/89, Bd. II, 107.

[3] CMg. 49, Bl. 17'.

est in canone consecratum, cuius nomen est in secula benedictum. Amen.'

Die Handschrift 22 trägt den Schlufsvermerk: ‚Explicit super canonem a. Domini 1348 3ª feria post letare Kalend. April. hora nona. Deo gracias.' Die Handschrift 49 ist undatiert, gehört aber auch dem 14. Jahrhundert an. Der Expositio canonis geht in der letzteren eine Erklärung des Vaterunsers voran, welche nach der Angabe der Handschrift der Augustiner-Eremit Jordan von Quedlinburg im Jahre 1327 in Erfurt vorgetragen hat. Vielleicht stammt die Erklärung des Kanons ebenfalls von diesem eifrigen Augustiner, welcher eine beträchtliche Anzahl erbaulicher Schriften verfaſst hat [1].

Die vielgelesenen ‚Versus Hildeberti de missa', auch ‚Summa sacrificiorum' genannt [2], fanden im 14. Jahrhundert einen Kommentator, dessen Arbeit sich groſsen Beifalls erfreute. Denn sie ist oft, besonders in österreichischen Klöstern, abgeschrieben worden [3]. Der Verfasser nennt sich ‚Johannes'. Wahrscheinlich war er Professe eines Klosters, welches der Mutter Gottes und der hl. Dorothea geweiht war. Unter den Schutz dieser Heiligen stellt er nämlich sein Buch [4]. Vielleicht gehörte er dem Augustiner-Chorherrenstifte ad s. Dorotheam in Wien an. Denn es ist auffallend, daſs sich Handschriften dieses Buches in gröſserer Anzahl gerade in Wien und in den mit Wien in enger Verbindung stehenden österreichischen Klöstern, wie Melk, Wilhering, Admont, finden. Der Magister Johannes schrieb in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Denn aus dieser Zeit stammt die Wilheringer Abschrift. In einer Melker Handschrift [5] wird der Verfasser von einer viel späteren Hand als ‚Johannes praepositus in Thyrnstein' bezeichnet. Wenn mit diesem Thyrnstein die vom Augustiner-Chorherrenstifte Herzogenburg gegründete Propstei Dürn-

---

[1] Über Jordan siehe *Trithemius* Bl. 128′; *Fabricius* V, 456; *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon VI², 1827. Er starb 1380. [2] Siehe oben S. 431 ff.

[3] CWilh. 90 Prgm., Bl. 1—28, unvollständig (14. Jahrhundert); CAdm. 163, Bl. 108—157′ (geschrieben 1408); CGraec. 584, Bl. 548 (‚Explicit exposicio super summam sacrificiorum. Cunrat Wiessering'); CMl. 47, Bl. 101—121, nur bis zum Kanon; CMl. 799, Bl. 1—121, vollständig; CMl. 802, Bl. 1—105′; CMl. 103, Bl. 1—86 und CMl. 70, Bl. 1—90 enthalten für Schulzwecke bearbeitete Fragen über die in dem Buche behandelten Materien; CVP. 4645, Bl. 271—309; Clm. 26894, Bl. 102—158. Wir benutzen die Münchener Handschrift.

[4] Clm. 26894, Bl. 158′b. [5] CMl. 47, Bl. 101.

stein in Niederösterreich bezeichnet werden soll, so kann die Notiz nicht richtig sein, da diese Propstei erst am Anfang des 15. Jahrhunderts ins Leben trat. Man wird sich also mit der Vermutung bescheiden müssen, daſs Johannes Augustiner-Chorherr von St. Dorothea in Wien war und Vorlesungen über die ‚Summa sacrificiorum' Hildeberts gehalten hat. Das tat er, wie er im Eingange sagt, auf Bitten seiner Freunde. Er beginnt[1]:

‚„Candor est lucis eterne [et] speculum sine macula maiestatis dei" Sap. 7, [26]. Cum „Summa sacrificiorum" sit liber theologicus et omnino diuinus, ideo more solito principancium uerba proposita ad commendacionem sacre scripture siue theologie sunt assumpta. In quibus uerbis sacra theologia pre ceteris scienciis humanitus acquisitis quadrupliciter commendatur. Commendatur primo ex sue uenustatis pulchritudine, cum dicitur „candor", 2° ex sue luminositatis seu claritatis plenitudine, cum dicitur „lucis eterne", 3° ex sue puritatis limpitudine, cum dicitur „speculum sine macula", 4° ex sue nobilitatis altitudine, cum dicitur „maiestatis dei". . .'

Nachdem die Vorzüge der Theologie weiter ausgeführt worden[2], fährt der Verfasser fort[3]:

‚„Puteus altus[4] est, et in quo haurias non habes" Ioh. 4° [11][5]. Rogatus a uenerabilibus et amicis carissimis pro istius libri uidelicet „Summe sacrificiorum" exposicione, in quo sanctissime misse officium pertractatur, conuenienter potero respondere: Puteus sacre scripture altus est, transcendens omnem capacitatem intellectus humani. . . Itaque dei adiutorio supposito ad ipsius laudem et perpetue uirginis Marie gloriam nec non singularem uirginis et martyris Dorothee reuerenciam et honorem opus ultra uires aggrediar propter eos, qui copiam originalium atque Racionalis et Innocencii et aliorum doctorum semper habere nequeunt, uolens de hiis omnibus flores uberiores excerpere et opusculum breue et lucidum utilitati omnium deseruiendo propinare. . . Circa principium huius libri uidendum est de hiis, que in principiis librorum requiruntur, uidelicet quis titulus et que cause. Titulus talis est: „Incipit summa sacrificiorum". Sic dicitur „summa", quia in hoc uolumine

---

[1] Clm. 26894, Bl. 102. [2] Bl. 102—104. [3] Bl. 104.
[4] Hs. irrig: ‚aureus'. [5] Vgl. *Innocenz'* Prolog; *M.* CCXVII, 774.

summate sunt collecta, que in diuersis codicibus a diuersis doctoribus de officio misse sunt respersa. Dicitur „sacrificiorum", quia in hoc libro comparat sacrificia noue legis ad sacrificia ueteris testamenti. . . . Causa materialis siue subiectum est officium misse uel illud precipuum sacramentum, quod in officio misse super mensam altaris sanctissime celebratur. . . . De causa efficienti nihil certi dicitur nec est multum curandum, quis dicat, sed quid dicatur. Dicitur tamen quod Yfo episcopus causa efficiens, ut patet in ultimo uersu tercii libri[1]. Causa finalis est, ut clerici ea, que usu cottidiano in ecclesiasticis contrectant rebus et [que] prosunt officiis, quid significent et quare instituta sint apprehendant. Causa formalis consistit in diuisione libri et capitulorum distinccione.

Scribere disposui. Iste liber[2] prima sui diuisione diuiditur in prohemium et execucionem; 2ª pars est ibi: Turba prophetarum; adhuc diuiditur in tres partes. . . .'

Der Verfasser erklärt zuerst die synonymen Ausdrücke sacrificium, hostia, victima, holocausta u. a. und erläutert dann an der Hand des Textes Hildeberts die Gebete und Handlungen der Messe. Den einzelnen Teilen setzt er Anfänge der Hildebertschen Verse vor[3]. Im allgemeinen gibt er als Kommentar zu Hildebert die Auslegungen Innocenz' III. und Durantis wieder, wie er selbst bekennt. Am Schlusse läfst er sich, veranlafst durch die im Drucke nicht vorhandenen letzten Verse der ‚Summa'[4], nochmals über die Bedeutung der Messe aus und eignet sich, um sein Unvermögen für die grofse Aufgabe der Erklärung der Messe zu bekunden, einige der Sätze an, welche Innocenz III. zu dem gleichen Zwecke niedergeschrieben hat.

‚Quapropter' — schliefst er seine Arbeit — ‚humiliter rogo omnes, ad quorum noticiam presens opusculum peruenerit, ut pacienter meam [in]sufficienciam perferant et presentem compilacionem non michi, sed deo ac uenerandis doctoribus, [ex quibus] non sine

---

[1] Im Drucke findet sich kein Vers, welcher diese Vermutung rechtfertigen könnte.

[2] Der Druck hat die von Johannes wiederholt vermerkte Einteilung der *Hildebert*schen Verse in ‚libri' nicht.

[3] So Bl. 105: ‚Scribere disposui [quid mystica sacra priorum
Missa representent, quidve minister agat].
Turba prophetarum [venturi nuntia Christi].'

[4] Siehe darüber oben S. 431.

magno labore et tempore collegi, asscribant, hanc solam pro labore mercedem desiderans, ut uniuersi et singuli, qui in ea legendo diuine dulcedinis fructum senserint, pro me Johanne districtum iudicem orent et cum deuotum instat silencium tacita memoria ad suauissima missarum suarum conuiuia me inuitent.

Postremo notandum quod misse officio peracto sacerdos tenetur dicere oracionem „Placeat tibi s. trinitas“. . . . Deinde, ut dicit Gwilhelmus in Racionali[1], dicendus est hympnus „Benedicite“ . . . ergo gracias agere debemus, maxime tamen pro beneficio in sacratissima missa nobis exhibito, ipsum debemus gloriosius exaltare, benedicere et laudare, cui laus, honor et imperium per infinita secula seculorum. Amen.‘[2]

Zu den gelesensten gröfseren Erklärungen der Messe aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gehört der Traktat des Dominikaners Bernardus de Parentinis[3]. Bernardus war 1336 vom Orden nach Paris zur theologischen Ausbildung gesandt worden. Nach seiner Rückkehr von da wirkte er in dem Konvente von Orthez. Papst Clemens VI. ernannte den gelehrten Dominikaner 1350 in Toulouse zum Doktor der Theologie[4]. Auf Wunsch des Bischofs Pictavinus von Albi[5] hielt er in Albi vor dem Bischof und vor zahlreicher Zuhörerschaft Vorlesungen über die Messe, welche in seinem Traktate vorliegen. Wann er diese Vorlesungen gehalten hat, ist unsicher. Die Angaben darüber sind verschieden. Sicher unrichtig ist die Bemerkung im Clm. 7449, Bl. 210, dafs die Vorträge 1334 gehalten worden seien, da Bernardus erst 1336 zum Studium nach Paris geschickt wurde. Die Frankfurter Handschrift 108 gibt das Jahr 1339 und überdies auch die Dauer der Vorlesungen an, die am Donnerstag nach Aschermittwoch begannen

[1] Lib. IV, 58, Bl. 208′. [2] Bl. 158′b.

[3] Über Bernardus de Parentinis siehe *Trithemius* Bl. 110′; *Eysengrein* Bl. 137; *Quétif-Echard* I, 611, aus welchen die Notizen bei *Jöcher* III, 1254 und bei *Zedler* XXVI, 844 stammen, und *Fabricius* I, 216. Er wird auch Bertrand, Bartholomaeus (CFrk. 72, Bl. 1) und Benedictus (*Hain* *12416) genannt. Der richtige Vorname ist aber Bernardus.

[4] *Denifle*, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens, in Archiv für Lit.- u. K.-Gesch. des M.-A. II, 224, No. 140.

[5] Pictavinus de Montesquieu war Bischof von Albi von 1339 bis 1350; 1350 wurde er von Papst Clemens VI. zum Kardinal kreiert und starb als solcher am 1. Februar 1355. Siehe *Eubel* S. 18. 80.

und am Feste des hl. Petrus Martyr endeten[1]. Andere Handschriften nennen das Jahr 1342[2], welches auch Quétif-Echard annimmt. Die Epistola dedicatoria trägt in dem hier benutzten Drucke den Vermerk: ‚Datum et completum tholosane in vigilia beati dominici [4. August] Anno domini MCCCC quadragesimo secundo'[3]. Der Dominikaner müſste danach am 29. April 1342 die Vorlesungen beendet und am 4. August desselben Jahres sein Werk zur Überreichung an den Bischof fertiggestellt haben.

Trithemius[4] rühmt die Gelehrsamkeit und das Talent des Dominikaners und hebt besonders seine Predigergabe hervor. Auſser der Meſserklärung schreibt er ihm noch Sermones und andere Traktate zu.

Der Traktat wurde auch im südlichen und westlichen Deutschland fleiſsig abgeschrieben. Die süddeutschen Klosterbibliotheken weisen darum viele Exemplare auf[5]. Über die Grenzen Bayerns nach Osten hin scheinen aber nur wenige Exemplare gekommen zu sein. Man sucht ihn vergeblich in den Cistercienserbibliotheken, nur in St. Florian und in der Wiener Hofbibliothek findet sich je ein Exemplar[6]. Wir werden aber unten sehen, daſs er in Prag fleiſsig benutzt wurde. Unter den Helmstedter Handschriften findet er sich nicht. Am Ausgange des 15. Jahrhunderts wurde er öfter[7] und auch im 16. Jahrhundert noch einigemal gedruckt[8].

In dem bei Hain mit *12416 bezeichneten Druck[9] ohne Ort und Jahr, welcher hier benutzt wird, führt das Werk die Bezeichnung ‚Officii Misse totiusque Canonis expositio' und beginnt mit folgendem Titel (Bl. I):

---

[1] Im Jahre 1339 würden die Vorlesungen vom 11. Februar bis zum 29. April, 1342 vom 14. Februar bis zum 29. April gedauert haben. CFrk. 108, Bl. 159: ‚Incipit tractatus utilis super totum officium misse editus et compilatus per fratrem B. de Parentinis ordinis predicatorum provincie Tholosane et conventus Orthesii in Uasconia sicut legit.' Bl. 159': ‚Albie plurimis auditoribus solemnibus, doctoribus, canonicis, religiosis, baccalariis et aliis clericis anno domini 1339. Et incepit feria quinta post cineres accipiendo thema quod sequitur de euangelio illius diei et continuauit usque ad festum beati Petri martiris in modo et forma ut sequitur.'

[2] Clm. 16195, Bl. 30. CFl. XI, 99.

[3] Fehlerhaft für MCCCXLII. [4] Bl. 110'.

[5] Siehe Clm. 7449. 8855. 14691. 16195. 16213. 18426. 26921; CFrk. 72 und 108. Auſser CFrk. 72 gehören diese Handschriften dem 15. Jahrhundert an.

[6] CFl. XI, 99 (siehe *Czerny* S. 45) und CVP. 3973.

[7] Vgl. *Hain* *12416—12420. [8] Vgl. *Quétif-Echard* I, 612.

[9] Der Druck zählt auſser dem Titelblatte und sechs Registerblättern 89 zweispaltig bedruckte Blätter. Er ist nicht korrekt und weicht oft von den von mir verglichenen Handschriften, welche einen besseren Text bieten, ab.

‚Elucidarius omnium difficultatum circa officium misse occurrencium fratris ber. de parentinis ordinis predicatorum provincie tholosane conventus orthesii in vasconia qui in hoc opere sequitur illustrissimi ac eximii doctoris sancti Tho. de aquino determinationes et dicta quo ad conclusiones, qui aliter lilium misse nuncupatur Incipit feliciter.‘

Mit der Überschrift ‚Incipit epistola‘ folgt alsdann die Widmung des Werkes an den Bischof von Albi. Diese Widmung steht nicht in allen Handschriften. Einige beginnen nämlich sofort mit der Einleitung: ‚Quoniam clamitat sapiens‘ [1], andere lassen auch diese weg und beginnen mit der Disposition des Werkes [2]. Die schwülstig gehaltene Widmung beginnt:

‚Reverendissimo in Christo patri ac suo pre ceteris domino speciali domino P. [3] divina providentia episcopo albiensi vester humilis famulus ber[nardus] ordinis predicatorum et conventus orthesii [4] semetipsum ad omne beneficium [5] pro salute. Altitudo divitiarum sapientie et scientie dei, cuius iudicia incomprehensibilia et vie investigabiles dinoscuntur, larga manu pro [6] moderamine persone vestre beatitudinem suorum dotibus munerum multipliciter insignivit, dum et illustrem genere, venustum corpore, ingenio preditum, moribus compositum, in consiliis providum, in agendo strenuum, in loquendo modestum, . . . in prosperitate timidum, in adversitate securum, ad omnia circumspectum, illorum quatuor animalium, que ante et retro et in circuitu habere oculos providentie describuntur, imitatorem fervidum, et quod precellit deo devotum sua providentia vos effecit, ut sic sitis vobismet ipsi sufficiens, subiectis utilis, deo gratus. Hoc dixerim non ut adulatoris expectarem stipendium, sed ut magis virtus laudanda crescat cum sententia sapientis . . .‘

An die lange lobrednerische Dedikation schließt sich der Prolog: ‚Quoniam clamitat sapiens, [quod] perscrutator maiestatis opprimetur a gloria [Prov. 25, 27], idcirco nemo existimet hoc officium sufficienter expositum, ne forte cum humanum opus extulerit divinum extenuet

---

[1] Clm. 7449. 14691. 14695. CFrk. 72. [2] Clm. 16213. [3] Pictavino.

[4] Die Handschriften haben fast alle richtig: ‚famulus frater utique ordinis predicatorum et conventus Orthesii lector . . .‘

[5] Statt des handschriftlich verbürgten richtigen ‚beneplacitum‘.

[6] Statt des richtigen, in den Handschriften stehenden ‚pio‘.

sacramentum.' Indem er sich die weiteren Sätze aus dem Schlusse der Bücher Innocenz' III.[1] aneignet, gibt er dem Gedanken Ausdruck, daſs er für eine so groſse Aufgabe ungeeignet sei. Diese Beteuerungen klingen endlich in einem mit ‚Domine non sum dignus' beginnenden Gebete aus. Dann erst geht der Dominikaner an die Disposition seines Werkes. Am Schlusse desselben haben einige Handschriften[2] eine längere Bemerkung, welche mit dem Lobe des hl. Thomas von Aquin endet. Sie steht auch in dem oben bezeichneten Drucke, aus welchem folgende Sätze mitgeteilt werden sollen:

> ‚Et sic finitur[3] Elucidarius seu lilium misse ad honorem et gloriam illius, qui in hoc sacramento consecratur, domini nostri Iesu Christi, nec non illustrissimi et eximii doctoris sanctissimi Thome de aquino, cuius dicta et determinationes catholicas in hoc opere quantum ad conclusiones et multa etiam circa expositionem misse Ego frater bernhardus de parentinis ordinis predicatorum provincie tholosane et conventus orthesii in vasconia secutus sum.'

Daran knüpft er die Legende von den Worten des Herrn: ‚Bene scripsisti de me, Thoma', aus welchen er die Zuverlässigkeit der Theologie des hl. Thomas folgert.

Die Disposition des Traktates verdient darum unsere Aufmerksamkeit, weil sie in den von deutschen Theologen des 15. Jahrhunderts abgefaſsten Meſserklärungen vielfach nachgeahmt wird. Der Traktat zerfällt in drei Hauptteile: I. de quibusdam praecedentibus; II. de ipsum sacramentum perficientibus; III. de periculis circa hoc contingentibus.

Im I. Hauptteil handelt Bernardus in fünf Abschnitten 1. de nomine sacrificii, 2. de instituentium auctoritate, 3. de servientium dignitate, 4. de vestimentorum multiplicitate, 5. de instrumentorum multiformitate. Im 3. Abschnitte kommen auch die Vorbedingungen zur Ordination der Priester zur Erörterung.

Der II. Hauptteil hat zwei ungleiche Abschnitte: 1. über die Materie (Brot und Wein), 2. über die Form. Der zweite Abschnitt enthält die eigentliche Meſserklärung. In der Disposition dieses Abschnittes lehnt sich Bernardus an Alexander von Hales an. Er zerlegt

---

[1] Conclusio p. 913. [2] Clm. 16195, Bl. 119'; 16213, Bl. 126.

[3] In der Ausgabe von 1487 beginnt der Schluſsvermerk: ‚Anno dominice nativitatis MCCCCLXXXVII pridie kalendas novembris. Explicit elucidarius seu lilium' etc.

die heilige Handlung in sechs Hauptteile, deren jeder wieder in particulae eingeteilt wird. Die sechs Hauptteile umfassen den Gang der Messe: 1. pars praeparatoria, praeparatio ministri et populi bis zur Epistel; 2. pars instructoria bis zum Offertorium[1], 3. pars oblatoria bis zur Präfation, 4. consecratio bis zum Pater noster, 5. sacramenti perceptio bis zu den Schlufskollekten, 6. gratiarum actio.

Der III. und letzte Teil behandelt die ‚pericula', welche bei der Messe vorkommen können. Diese pericula oder defectus nehmen, wie wir bereits gesehen haben, eine wichtige Stelle in den Mefserklärungen ein. Innocenz III. bietet schon ausführliche Erläuterungen darüber, und der hl. Thomas beschäftigt sich mit diesen ‚pericula' eingehend in seiner Summa[2]. Duranti widmet denselben einen beträchtlichen Raum. Seit Thomas mehrte sich die Zahl der ‚pericula contingentia in missa' ungebührlich in den theologischen Büchern. Man konstruierte mit wunderlicher Spitzfindigkeit Fälle, die in Wirklichkeit nicht vorkommen. Auch der Traktat unseres Dominikaners ist von solchen Absonderlichkeiten nicht frei; er erachtet es u. a. für zweckmäfsig, Weisungen über das Verhalten des Priesters zu geben, wenn die heilige Hostie sich in materielles Fleisch oder in ein Knäblein verwandeln sollte.

Nach der mitgeteilten Disposition erörtert Bernardus alle die Messe betreffenden dogmatischen, kanonistischen und rituellen Fragen. Bei den letzteren berücksichtigt er die Gebräuche seines Ordens[3] und folgt in der Deutung der Zeremonien der allegorischen Methode. Zum Vorteile seines Buches legt er sich aber darin eine anerkennenswerte Beschränkung auf. Für die dogmatischen Partien ist ihm, wie bereits bemerkt, Thomas Führer, sonst benutzt er den Victoriner Hugo, seinen Ordensgenossen Albertus, Innocenz III. und besonders Beleth[4]. Eine Benutzung Durantis läfst sich nicht nachweisen.

Für den Unterricht der Kandidaten des Priestertums und der jungen Priester ist eine dem Ende des 14. Jahrhunderts entstammende

---

[1] *Alexander von Hales* umfafst diese beiden Teile mit dem Ausdrucke ‚illuminatio populi'; siehe oben S. 460. In der Form weicht die Einteilung Bernards von der Alexanders ab, aber sachlich ist sie derselben gleich.

[2] Siehe oben S. 455. 474.

[3] Vgl. u. a. Bl. 51 der obengenannten Ausgabe.

[4] Vgl. ebd. Bl. 13. 86. 87 mit *Beleth* c. 48. 49, Bl. 504. 509.

kurze Meſserklärung bestimmt, welche eine Münchener Handschrift enthält[1]. Sie ist 1397 geschrieben und wird mit folgenden Sätzen eingeleitet:

‚Cum in officio sacratissime misse quedam sunt nouellis et simplicibus sacerdotibus ualde obscura, intelligentibus tamen sunt aliqua ibi alta, profunda et mira, sicut patet in consecracione sacratissime misse, quoniam ipsa missa plena est misteriis sicut mare guttis, sol athomis et sicut frumentum scellis: ad consolacionem igitur et erudicionem ordinandorum et nouellorum sacerdotum aliqua per circulos et breuiter in hoc opusculo intendo elucidare.‘

Zuerst will der Verfasser darlegen, ‚que sunt de substantia misse siue de esse uel debent esse‘, dann 2. von der Intention, 3. von der forma verborum, 4. von der Materie, 5. von der Mischung von Wein und Wasser und 6. von dem ordo missae handeln. Das geschieht in einfacher Form unter Anwendung der gewöhnlichen allegorischen Deutung. Auf den Schluſssatz: ‚Et Domino dicente per Moysen: Inuocabis nomen meum . . . benedicam. Hanc benediccionem det nobis deus noster Iesus Christus filius unigenitus in hoc mundo per graciam et in futuro per gloriam. Amen‘ folgen noch als Anhang[2] zur Meſserklärung, ‚ad maiorem predictorum declaracionem‘, Ausführungen über die Opfer des Alten Bundes, über die alttestamentliche Priesterkleidung, über die Meſskleider und über einige dogmatische Fragen. Sie stammen wahrscheinlich nicht von dem Verfasser der Expositio missae, sondern sind aus anderen Kollektaneen hinzugefügt.

Als einen Traktat ‚De missa audienda‘ bezeichnet sich eine kleine Meſserklärung[3], welche die Altargeräte, Meſskleider und die Handlungen der Messe allegorisch deutet. In der Einleitung zählt sie die Früchte der andächtigen Anhörung der Messe auf:

‚Gregorius: nisi spiritus sanctus assit cordi audientis, ociosus est sermo doctoris. Nemo ergo docens tribuit, quod ex ore docentis intulit, quia, nisi sit intus, qui doceat, lingwa in uanum laborat. Nam qui uult audire missam, ante ianuam mittat omnes suas cogitationes — supple malas —, curam temporalem uel curam

---

[1] Clm. 7069, Bl. 1—11. Die Jahreszahl 1397 steht auf Bl. 15.

[2] Bl. 11′—15, von derselben Hand. [3] CFl. XI, 146, Bl. 52—54′.

temporalium. In missa meretur accipere homo octo dona: 1. oracio exauditur; 2. spiritus sanctus illuminat; 3. angeli eos liberant, custodiunt; 4. deus auget eis specialia bona; 5. deus exaudit et seruat eos in fide; 6. in purgatorio minus punientur; 7. deus eos in fine consolatur.‘ [1]

Mit den Worten ‚Nota de toto officio misse: chorus significat uirgines . . .‘ leitet der Anonymus die allegorische Erklärung der Altargeräte u. s. w. ein, die nichts Bemerkenswertes bietet. Die St. Florianer Handschrift, welcher wir unsere Mitteilung entnehmen, gehört dem 15. Jahrhundert an; die Abhandlung findet sich aber schon in einer Handschrift des Cistercienserstiftes Hohenfurt aus dem 14. Jahrhundert [2].

Aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammt eine umfangreiche Meſserklärung, die sich hauptsächlich in österreichischen Handschriften findet. Die älteste derselben ist eine 1366 geschriebene Melker [3]. Der Traktat beginnt [4]:

‚In nomine Domini Iesu Christi et dulcissime uirginis matris eius. Karissimi! [5] In decretis de consecracione distinccione 2ª et cap. 7º [6] Alexander 5. a Petro „Nichil in sacrificiis maius esse potest quam corpus et sangwis Iesu Christi, nec ulla oblacio hac pocior, sed hec omnia precellit“. Quam pura consciencia deo offe-

---

[1] Das 8. donum ist dem Schreiber in der Feder stecken geblieben.

[2] CAltov. 90 Pap., Bl. 148'—150'.

[3] Der CMl. 377 ist ein Sammelband. Der erste Teil: ‚Postille de sanctis‘, 108 Blätter, darunter mehrere leere, ist nach einem Vermerk auf Bl. 86 i. J. 1412 geschrieben; der zweite Teil, Bl. 109—169, ist laut dem Schluſsvermerk (Completus est iste liber XI kalendas septembris anno domini MCCCLXVI) 1366 geschrieben und enthält zuerst die oben erwähnte Meſserklärung (Bl. 109—158') und dann den Traktat des Nikolaus von Lyra Contra Iudeos: ‚Utrum ex scripturis receptis a Iudeis possit efficaciter probari saluatorem nostrum deum fuisse et hominem.‘ An der Spitze der Meſserklärung steht das beliebte Gebet: ‚Assit ad inceptum sancta Maria meum.‘ Beide Teile sind zweispaltig geschrieben. — Dieselbe Meſserklärung steht in dem CMl. 259, Bl. 268—301, aber sehr gekürzt; ferner: im CGraec. 678 (15. Jahrhundert), Bl. 83—158 mit der Überschrift: ‚Incipit ualde solempnis exposicio super missam per quendam magistrum compilatum‘; im CVP. 4434 (15. Jahrhundert), Bl. 161—178 mit erheblichen Kürzungen; endlich im CSG. 465 (14. Jahrhundert), p. 1—196.

[4] CMl. 377, Bl. 109ª.

[5] Der CSG. beginnt: ‚Primum. In decretis . . .‘

[6] Es ist c. 8 de consecr. D. 2.

renda est et pura mente sumenda atque ab omnibus ueneranda, et sicut pocior est ceteris ita pocius excoli et uenerari debet. Et uenerabilis Dionysius libro ecclesiastice ierarchie capitulo 3° dicit [1], quod aliorum sacramentorum perfeccio ex ipsa eukaristia dependet. Nam alia sacramenta cum celebrentur, consummacio fit in missa, sicut apparet in crismatis confeccione et baptismi benediccione et ordinum collacione. Quia igitur sacramentum eukaristie, que est perfeccio et finis aliorum sacramentorum, conficitur, consecratur et perficitur in missa, ideo ad presens circa misse celebracionem et corporis Christi consecracionem, usum ritumque impendentes et admittentes consideracionem et mouentes tria principalia sunt uidenda.

Primo est uidendum de causis et disposicionibus celebracionem misse precedentibus, 2° de solempnitate misse et de misteriis in eius celebracione occurrentibus uel concurrentibus, 3° uidendum de nominibus huic officio conuenientibus.

Circa primum sc. de causis et disposicionibus precedentibus quinque per ordinem sunt tractanda. Primo enim agendum est de figuris hoc sacramentum prefigurantibus; 2° de temporibus et horis celebracioni misse competentibus; 3° de locis ad celebracionem huius pertinentibus; 4° de ornamentis et uestibus in misteriis resplendentibus; 5° de ministris celebracioni congruentibus.‘ [2]

Diese fünf Punkte bilden die Einleitung. Der Verfasser behandelt sie meist nach Innocenz III. und Duranti. In der Einteilung der Messe folgt er dem Franziskaner Alexander von Hales, welchen er wiederholt benutzt. Im allgemeinen hält er sich an die Meſserklärung Innocenz' III., in welche er Hunderte von Exzerpten aus Duranti, Alexander, Hugo von St. Victor, Albertus Magnus u. a. und von dogmatischen und moralischen Quästionen hineinarbeitet. Dadurch muſste der Gebrauch des Traktates wesentlich erschwert werden. Insbesondere knüpft er an die Konsekration eine lange Reihe von dogmatischen Quästionen über die Eucharistie [3], gibt eine ausführliche Erklärung des Pater

---

[1] De eccl. hierarch. c. 3; *M.* P. G. III, 423.

[2] In der Handschrift folgt nun noch eine Disposition, welche offenbar nicht hierher gehört. Der Verfasser hält sich lediglich an die aufgeführten fünf Punkte. Im übrigen hat er den dritten Punkt der Hauptdisposition gar nicht behandelt. Denn der Traktat schlieſst mit der Besprechung des Gebetes ‚Placeat tibi sancta trinitas‘, Bl. 158'. [3] Bl. 132—139.

noster[1] und eine Abhandlung über das Fegfeuer. Auch die pericula contingentia erfahren eine ausführliche Besprechung.

Trotz der breiten Behandlung dogmatischer Fragen bietet der Traktat doch manche willkommene Mitteilung über liturgische Dinge und Gebräuche. Bei dem ‚Gloria in excelsis' begründet der Anonymus die Einfügung der beliebten sechs Tropen in das Gloria mit der Aufzählung von sechs Privilegien der Mutter Christi[2]. Er kennt die Oblationsgebete; als Responsorium auf das ‚Orate pro me fratres' führt er drei verschiedene Formeln an[3]. Das Herandrängen der Laien an den zelebrierenden Priester tadelt er scharf[4]. Bei dem Memento defunctorum bemerkt er, daſs einige dasselbe an Sonntagen auslassen wegen des Sonntagsfriedens der armen Seelen; das erscheint ihm auch richtig, er muſs aber anerkennen, daſs authentische Aussprüche dafür nicht vorliegen[5]. Auch grammatische Bemerkungen über den Kanontext finden sich. So glaubt er, man dürfe bei der Commixtio corporis et sanguinis nicht beten ‚in vitam eternam', sondern es müsse heiſsen ‚in vita eterna', ‚quia percepcio istius sacramenti est causa vite eterne'. Sonderbar klingt die Mitteilung, daſs in manchen Gegenden, besonders in Schwaben, die Gläubigen die Kommunion nur in Krankheiten empfangen und der Ansicht sind, daſs sie sonst zum Empfange derselben nicht verpflichtet seien[6]. Diese anderweitig nicht bestätigte Angabe ruft denn auch eine derbe Abwehr eines St. Galler Mönches

---

[1] Bl. 143—150'.

[2] Bl. 118b. Sie kamen im 14. Jahrhundert auf; Albertus und Duranti kennen sie noch nicht; ihr Wortlaut bei *Thalhofer* II, 81.

[3] Bl. 125'b: „. . . tunc astantes et literati dicent: „Memor sit Dominus sacrificii tui et holocaustum tuum pingue faciat", uel secundum alios debent dicere: „Imola deo sacrificium laudis et redde altissimo uota tua", uel aliter dicitur: „Suscipiat Dominus sacrificium" etc.' Für die Erlaubtheit solcher Verschiedenheiten beruft er sich auf das Schreiben Anselms von Canterbury an Walram von Naumburg, das er aber mit der irrigen Einführung: ‚sanctus Augustinus in epistola quadam ad Ualerianum Magdeburgensem episcopum' zitiert. Bischof Walram von Naumburg († 1111) berichtet in einem Schreiben an Anselm (*M.* CLVIII, 547), daſs entgegen dem römischen Ordo einige Priester die Kreuze über Brot und Wein gemeinsam, nicht über jedes besonders machen und den Kelch mit dem Corporale oder einem Tuche bedeckt halten, während er denselben unbedeckt lassen will, weil Christus ‚nudato corpore' gekreuzigt worden sei. Anselm zeigt dem Bischofe, daſs diese Verschiedenheiten unschädlich seien, da sie ja nicht den Glauben betreffen; für die Bedeckung des Kelches macht er praktische Gründe geltend (a. a. O. p. 552). [4] Bl. 127'b. [5] Bl. 140b.

[6] Bl. 139a: ‚Ulterius notandum quod in aliquibus terris consuetudo est, quod communionem usque ad mortem differunt, ut in Sweuia. Aliqui quando queritur ab

hervor, welcher den Verfasser des Traktates mit den Schmeichelnamen ‚ribaldus', ‚asinus' und ‚detrectator' belegt[1].

Den Schluſs des Werkes bildet eine dringende Empfehlung des Gebetes ‚Placeat tibi sancta trinitas'. Dieses schon vom ‚Micrologus'[2] erwähnte Gebet, welches vom Priester nach Vollendung der Messe am Altare gebetet wurde, hat erst im Laufe des 15. Jahrhunderts allgemeine Aufnahme gefunden[3]. Aber auch damals gehörte es noch nicht zum Meſsritus, sondern war der Privatandacht überlassen. Duranti erwähnt es nicht. Bei den Minoriten wurde es im 14. Jahrhundert eingeführt. Um es den Priestern zu empfehlen und seine Unterlassung als gefahrvoll hinzustellen, hatte man eine Legende erfunden, mit welcher der Traktat endet[4].

Keine der oben bezeichneten Handschriften nennt den Verfasser der Meſserklärung. Der Inhalt der letzteren bietet auch keinerlei Be-

---

eis, utrum sint communicati, respondent, quod non sunt necessarii, quia non sunt infirmi; igitur differunt ad mortem. Quid est faciendum cum illis? dico quod prelatus ecclesie debet eos artare aut inducere, ut super eo dispensent.'

[1] CSG. 465, p. 139a am Rande: ‚Hic ribaldus et asinus commentitus est ut canis, quia detrectator et inimicus fuit proximi; nunquam uidit uel audiuit in nostra patria de tali duricia.' [2] c. 22; *M.* CLXI, 992.

[3] In den meisten der aus dem 15. Jahrhundert stammenden Meſserklärungen findet sich das Gebet erwähnt.

[4] Die Legende, auf welche spätere Meſserklärungen ebenfalls verweisen, lautet in der Fassung des Traktates (Bl. 158'a): ‚Circa quod nota quod Parysius fuit quidam frater minorum nomine Bartholomeus, qui accessit demoniacum et quesiuit ab eo de duobus sociis, quos habuit, quorum unus dicebatur Petrus, alter Iacobus. Tunc Bartholomeus dixit ad demoniacum: Quomodo est de istis duobus sociis? ipse respondit dicens: iste unus est nobiscum. et quomodo tunc est de alio? . . . ille adhuc uiuit et ille est magnus fur dei; et ipse dixit: quid furatur? ipse respondit: semper furatur istam oracionem, que post missam dici debet sc. „Placeat tibi sancta trinitas". Iterum quesiuit, quid est de Bartholomeo? ipse respondit: iste quondam fuit in potestate nostra, sed diu est, quod a nobis recessit, et nescimus, quo deuenit. Tunc Bartholomeus uenit ad socium suum et dixit: „quare obmittis oracionem post missam sc. „Placeat [tibi] sancta trinitas"? [Respondit,] quod dum fuerat clericus, tunc fuerat in prouincia, ubi post missam ista oracio non dicebatur, et ex ista consuetudine dum uenit ad claustrum et istam oracionem obmisit, et tunc admonitus fuit per fratrem illum, quod ulterius istam oracionem dixit. Et quando quesiuit de Bartholomeo respondit, quod quondam fuerit in potestate eius et eum amiserit; tunc Bartholomeus quesiuit ab eo, quamdiu hoc esset; respondit et dixit sibi: quod illo tempore fuisset, quo religionem subintrauit et tamdiu fuisset. Et illa oracio dici debet ab omnibus sacerdotibus, quia licet istud sacrificium deo sit acceptum, tamen modum quo debemus sibi placere, debemus petere, ut illud sacramentum acceptum fiat.'

merkungen, aus welchen die Person des Verfassers erschlossen werden könnte. Dafs er kein Minorit war, zeigt seine Anschauung über die Erbsündlichkeit Marias. Aus Westdeutschland stammte er jedenfalls nicht, sonst würde er die wunderliche Mitteilung über die Schwaben nicht gemacht haben. Vielleicht gehörte er einem Kloster an, das im heutigen Österreich lag, wo der Traktat handschriftlich stark vertreten ist.

Für die Geschichte der Liturgie und besonders des Officium divinum im 13. und 14. Jahrhundert liefert keine Schrift so wichtige und schätzbare Nachrichten wie das Buch des Dechanten Rudolf von Tongern oder de Rivo ‚De canonum observantia'[1]. Es führt mitten in den Übergang vom altrömischen Officium in das neurömische der Capella pontificia. Jenes war seit Amalar von Metz das Officium der Kirchen und Klöster in Frankreich und Deutschland geworden und entsprach in seiner Länge und Feierlichkeit den religiösen Bedürfnissen der damaligen Zeit. Aus Rücksicht auf die römischen Verhältnisse hatte man das alte Officium erheblich gekürzt und dadurch in seiner Gestalt verändert. Für die Gesamtkirche gewann das neurömische Officium erst Bedeutung, als es die Franziskaner als ihr Ordensofficium adoptierten. Infolgedessen wurde es überall bekannt und auch von vielen Kirchen angenommen. Dadurch ging aber die Einheit in den Officien der einzelnen Kirchen verloren[2].

Der Dechant von Tongern hatte sich bei seinem Aufenthalte in Rom mit der geschichtlichen Entwicklung der römischen Liturgie eifrig beschäftigt und betrachtete nicht ohne Unmut den fortschreitenden Sieg des neurömischen Officiums über das alte. Für das letztere, in welchem er die Würde und Feierlichkeit des Gottesdienstes und die alten ehrwürdigen Traditionen treuer gewahrt sah, trat er in seinem Buche ‚De canonum observantia' mit vielem Eifer und grofsem Freimute ein. Die Schrift ist zur Belehrung der Windsheimer Kongregation der Augustiner geschrieben und beschäftigt sich in den ersten 22 Propositionen mit dem Officium divinum, in der letzten, der 23., aber mit der Messe[3].

---

[1] Bei *Hittorp* p. 1103—1164. Über Rudolf siehe *Fabricius* VI, 339; *Thalhofer-Ebner* I², 92. 93. Er starb 1403 in Rom.

[2] Vgl. darüber *Bäumer* S. 318f.

[3] *Hittorp* p. 1151—1164.

Im Anschlufs an den ‚Micrologus'[1] schildert der gelehrte und vielbelesene Dechant unter steten geschichtlichen Rückblicken den Mefsritus seiner Zeit und seines Landes und vergleicht ihn mit dem Ordo Romanus, dem ambrosianischen Ritus und den Consuetudines der Franziskaner und Dominikaner. Er bekundet darin eine damals seltene Vertrautheit mit der alten Liturgie, mit den früheren Liturgikern, wie Amalar, Walafrid, und mit dem ‚Micrologus'. Besonders ausführlich behandelt er die Entwicklung des Introitus, die Kollekten, die Rezitation des Credo, den Oblationsritus, die Präfationen, die Geschichte des Kanons nach den Notizen des Liber pontificalis. Die wenigen Erklärungen der Zeremonien zeigen, dafs er die allegorischen Deutungen liebte[2]. Besonders reich ist sein Buch an Mitteilungen über die Verschiedenheiten im Ritus. Wir erfahren, dafs zu seiner Zeit viele Priester durch die grofse Zahl der Kollekten lästig fielen; er hält sich an die auch vom ‚Micrologus' empfohlene Praxis, nicht über sieben hinauszugehen[3]. Die vielen Sequenzen beklagt er als unnötige Neuerungen[4]. Entgegen dem Ordo Romanus, der kein Oblationsgebet kannte, führt er als gallikanischen Ritus die Gebete an: ‚Veni sanctificator' und ‚Suscipe sancta trinitas', die neben dem ‚Acceptabile' auch der ‚Micrologus' nennt. Er erinnert dabei an den Gebrauch der Dominikaner, nach der Präparation des Kelches ‚Quid retribuam', dann ‚Suscipe sancta trinitas' und ‚In spiritu humilitatis' zu beten. Mit den Worten des ‚Micrologus', dessen Autorität er hoch bewertet, bekämpft er alle Zusätze zum Kanon, die nicht von den Päpsten gebilligt sind[5].

Nachdem er die vom Priester nach der Messe zu verrichtenden Gebete bezeichnet hat, schliefst er mit der Mahnung, streng an dem alten römischen Ordo festzuhalten. Denn auch der Ordo missae war durch die Neuerungen bedroht, da die Einführung der zahlreichen neuen Heiligenfeste viele alte und ehrwürdige Officien in den Hintergrund drängte, was seit Rudolfs Zeit in noch viel stärkerem Mafse

[1] c. 23; *M.* CLI, 992 sqq.

[2] Vgl. *Hittorp* p. 1160 die Bemerkungen über die Kreuze im Kanon.

[3] Ebd. p. 1155.

[4] Ebd.: ‚In antiquis libris Romanis aliquas vidi sequentias, multi autem multas introduxerunt. Quilibet gaudet suis novitatibus. Securius videtur in illis sequi Carthusienses et Cistercienses.'

[5] Ebd. p. 1158. 1160.

geschehen ist. Die vorsorgliche Einrichtung des Meſsofficiums, meint er, sollte doch davon abhalten, die römischen Officien ohne Grund zu verlegen oder anders abzuhalten. Insbesondere solle man die herrlichen Sonntagsmeſsofficien an den Sonntagen feiern und sie nicht — abgesehen von höheren Festen — ,in der Trauer eines Wochentages begehen'[1]. So beredt und eindringlich aber auch Rudolf für die alten Traditionen eintrat, so verbreitete sich die von ihm beklagte und bekämpfte Neuerung doch immer weiter, und die Grundsätze, auf welchen sie beruhte, sind in der Folgezeit zu allgemeiner Geltung gelangt. Rudolf kann daher als der letzte Paladin des alten römischen Ordo divini officii angesehen werden.

---

[1] Ebd. p. 1164.

Neunter Abschnitt.

Meſserklärungen an deutschen Universitäten im 14. und 15. Jahrhundert.

An den jungen deutschen Universitäten entfaltete sich bald ein reges wissenschaftliches und literarisches Leben, an welchem die theologischen Fakultäten in hervorragendem Maſse teilnahmen. Der lange Studiengang und die groſse Anzahl der Vorlesungen und Disputationen gestatteten den Professoren, die theologischen Materien mit ausführlicher Gründlichkeit zu behandeln. Zu den Gegenständen der Vorlesungen gehörte auch die Messe. Während die dogmatischen Fragen über die Eucharistie mit dem 4. Teile der Sentenzen des Lombarden behandelt wurden, widmete man der Messe, deren Zeremonien und deren Bedeutung als gottesdienstlicher Akt besondere Vorlesungen. Eine beträchtliche Anzahl derselben liegt in handschriftlichen und auch in gedruckten Meſserklärungen vor.

a) Matthäus von Krakau und die beiden Heinriche von Hessen.

Zu den hervorragendsten Lehrern der Prager und Heidelberger Universität gehörte der 1410 als Bischof von Worms gestorbene Matthäus von Krakau. Von seinen vielen Schriften[1] hat keine den Namen des Magisters so bekannt gemacht als sein ‚Dialogus inter rationem et conscientiam'. Das Büchlein ist keine Meſserklärung; der Magister erörtert darin nur in gedankenreichen, von ebenso tüchtiger ascetischer Bildung wie feinem psychologischen Verständnisse zeugenden Ausführungen die Frage, wann und aus welchen Gründen der Priester sich der Zelebration der Messe enthalten dürfe. Der Dialog erfreute sich auſserordentlich groſser Verbreitung[2]; es mag wohl kaum eine

[1] Vgl. *Sommerlad,* Matthäus von Krakau (Halle 1891) S. 60f.
[2] Vgl. *Sommerlad* S. 76.

Klosterbibliothek gegeben haben, in welcher er fehlte. Schon 1460 wurde er gedruckt[1], und die Drucke wiederholten sich[2].

In ähnlichem Geiste ist eine Schrift gehalten, welche ein Amtsgenosse des Magisters Matthäus von Krakau an der Heidelberger Universität, der jüngere Heinrich von Hessen[3], hinterlassen hat. Sie führt den Titel: ‚Exhortacio de celebratione missae per modum dyalogi inter pontificem et sacerdotem.' Der Dialog ist in vielen Handschriften[4] enthalten und erschien 1473 auch im Drucke[5] mit folgender derben Einleitung:

> ‚Tractatus compendiosus per modum dyalogi timidis ac devotis viris editus, instruens non plus curam de pullis et carnibus habere suillis quam quomodo verus deus et homo qui in celis est digne tractetur, ostendens insuper eciam salubres manuductiones quibus minus dispositus magis abilitetur etc.
>
> Quando vox illa iusticie auribus meis insonuit, quod servum torpentem de talenti retencione dampnavit [Luc. 19, 22], obulum quem accepi mox compulsus sum usui communicare fraterno. In quo certe non meam sed dei laudem et proximi quero edificacionem. Bonum igitur opus quod habeo in voluntate, ipsius auxilium postulo et spero fieri in perfeccione, qui dat velle et posse pro bona voluntate. . .'

Die Schrift ist eine ascetische Unterweisung, warum der Priester die Messe nicht unterlassen solle. Die Ängstlichkeit und Skrupulosität soll durch das Vertrauen auf die göttliche Erbarmung und Gnade und die Kraft der Gebete in der Messe überwunden werden. Dabei erklärt

---

[1] Siehe *Hain* *5803—*5809.

[2] Im Clm. 4784, Bl. 116′—117′ findet sich eine kurze Bearbeitung des Dialogs unter dem Titel ‚Utilis et honesta disposicio sacerdotis ad mensam altaris collecta ex tractatu magistri M. episcopi Wormat.' Der gleiche Aufsatz steht im Clm. 2797, Bl. 165′ und CVP. 3848, Bl. 1.

[3] Heinrich von Hessen der Jüngere lehrte in Heidelberg vom Jahre 1400 bis 1414 und trat dann in den Kartäuserorden ein. Er starb als Prior der Kartause Monnikhusen 1427 (vgl. meine Schrift: Der Magister Nikolaus de Jawor S. 84). Über seine Schriften siehe *Hartwig* II, 1 ff.; *Trithemius* Bl. 134, welcher die zu behandelnde Schrift als ‚Dialogus inter episcopum et presbyterum' anführt, und *Miraeus*, Bibliotheca Cartusiana p. 130.

[4] Clm. 1329, Bl. 74—78; 7651, Bl. 225—233′ (1483); CFrk. 98, Bl. 41—45; 101, Bl. 219′.

[5] *Hain* *6775, Münchener Staatsbibl. Inkun. c. a. 43, 4°.

der Pontifex einige Gebete des Kanons, u. a. das ‚Supplices', sehr ansprechend.

Am Schlusse wendet er sich in Äufserungen, die an manche Synodalreden des 15. Jahrhunderts erinnern, gegen jene, welche das heilige Opfer unwürdig darbringen[1]:

‚Hec autem non scripsi nisi timidis et devotis viris qui pro reverencia sepius abstinent et pro timore devoto licet inordinato. Nec valent predicta nisi talibus. Canibus autem illis impudentissimis non scripsi nec valent, qui tamquam porcus ad siliquas sic ad deum properant, alius ex consuetudine, alius pro emolimento temporali vel favore humano, quorum singuli sunt filii dampnacionis. Qui filium virginis habent in manibus, sed filiam veneris in domo vel in corde, deum in faucibus, sed peccata ructancia in stomacho, misericordiam in aspectu, sed invidiam in conceptu; deo astant per corporis presenciam, sed dyabolo subsunt per operum obedienciam; illum mendaciter colunt, sed isti professi sunt; quibus plus cura est de carnibus suillis, quas domi iuxta focum habent, ut bene coquantur, quam quomodo verus deus, qui in celis est, digne tractetur. Quibus non adhortamenta celebrandi sunt necessaria, sed tormenta infernalia sunt proponenda, ut cum terrore pene metuant, quod bestialitate irreverencie non formidant, scilicet Dominum nostrum Iesum Christum indigne tractare, quem angelos scimus adorare, revereri et timere, qui est benedictus in secula. Amen.'[2]

Hatten die beiden eben besprochenen Schriften nur einen ascetischen Zweck, so verband der berühmte Wiener Theologe Heinrich Hembuche von Hessen, genannt von Langenstein[3] († 1397), mit seinen das heilige Opfer behandelnden Traktaten vor allem die Zwecke der Belehrung und der praktischen Unterweisung über den Meſsritus. Es werden demselben mehrere Traktate zugeschrieben; mit voller Sicherheit kann er als Verfasser einer weit verbreiteten Schrift bezeichnet werden, welche mit den Worten beginnt: ‚Quam breuis

[1] Bl. 9'.

[2] Am Schluſs steht: ‚Explicit exhortacio de celebracione misse per modum dyalogi inter pontificem et sacerdotem. Anno LXX 3' etc.

[3] Über diesen nunmehr festgestellten Namen siehe *F. W. R. Roth*, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein S. 97 f.; vgl. über Heinrich *Trithemius* Bl. 123; *Eysengrein* p. 153; *Fabricius* III, 202; *Aschbach* I, 366 ff. und die Monographie von *Hartwig*.

fuerit missa et in uerbis et in ceremoniis . . .' Dieser Traktat ist vor dem Jahre 1390 geschrieben, aus welchem die älteste uns zu Händen gekommene Handschrift stammt. Er findet sich in fast zahllosen Handschriften und wird — wo immer ein Verfasser genannt ist — dem Wiener Theologen Heinrich von Hessen zugeschrieben[1]. Er ist ungedruckt. Im folgenden soll sein Inhalt mitgeteilt werden. Er beginnt[2]:

> ,Quam breuis fuerit missa et in uerbis et in ceremoniis cum Christus celebrando sacramentum eukaristie instituit, patet Matth. 26, Luc. 22. Sed quoniam eukaristia sacramentum est nobilissimum atque dignissimum et salutaribus donis ditissimum et memoriale diuine passionis, ideo successio temporis ad illius sacramenti mirificacionem et consecracionis solempnisacionem fructuumque multiplicium impetracionem et diuine passionis salutarem in Christo representacionem, prout spiritus sanctus edocuit apostolos et sanctos patres primitiue ecclesie, multa desuper inspirato ordine addita sunt misse Christi. . .'

Der Magister befolgt die durch Alexander von Hales eingeführte und von Parentini modifizierte Einteilung der Messe in sechs Teile — praeparatio, instructio, oblatio, canon, communio, gratiarum actio — und schliefst sich in der Erklärung zumeist dem Johannes Beleth und Wilhelm Duranti an; für allegorische Deutungen zeigt er eine besondere Vorliebe.

Am Schlusse ermahnt er die Priester, nicht durch zu langes Meditieren nach der Kommunion das Volk hinzuhalten, denn ,in cuius figura preceptum fuit in lege, quod agnus paschalis, qui figurabat Christum, comederetur festinanter'[3] — eine Begründung, welche auch in älteren Erklärungen vorkommt und allgemein beliebt wurde.

---

[1] CGraec. 1082, Bl. 178'—187 (,a. D. 1490 feria VI ante festum penthecostes de exemplari incorrecto scriptum'); Clm. 7069, Bl. 23—28 (geschrieben Wien 1391); CAdm. 198, Bl. 116—126' (geschrieben 1400); CAm. Q. 145, Bl. 145—156' (geschrieben 1404); Clm. 27029, Bl. 55'—62 (geschrieben 1428); Clm. 5877, Bl. 86—96' (geschrieben 1449); Clm. 4705. 8258; CWilh. 63, Bl. 170—179'; CFl. 81, Bl. 242'—258; CGraec. 318, Bl. 1; 660, Bl. 1; CMl. 420, Bl. 2; 887, Bl. 2; CWr. I Q. 346, Bl. 65—74 (geschrieben 1398); 347, Bl. 121—137. Diese Handschriften nennen als Verfasser H. de Hassia. Das Verzeichnis der den Traktat enthaltenden Handschriften liefse sich leicht vermehren.

[2] Aus Clm. 5877, Bl. 86'a.

[3] Bl. 94'a.

Damit schliefst die fortlaufende Mefserklärung; der Magister fügt aber noch eine Abhandlung über die ‚accidentalia misse' hinzu. Darunter versteht er die Stücke, welche nicht in allen Messen vorkommen, wie Gloria, Credo, Tractus, Sequenzen. ‚Quamuis omnia, de quibus dictum,' — so beginnt er diesen Anhang[1] — ‚ut puta gestus et uerba, accidentalia sint ad consecracionem eukaristie preter ea que continentur in his uersibus:

> Uerbum, forma, uinum cui mixta sit aqua,
> Panis aciteus, intencio, presbiter actus
> Solum conficiunt, ornatum cetera signant,

nichilominus de illis accidentalibus quedam sunt accidentalia misse seu consecracionis et quedam sunt essencialia. Essencialia sunt que secundum tradiciones patrum sub pena peccati in omni officio misse dicenda et facienda sunt, accidentalia uero sunt, que uno tempore in officio misse dicuntur uel fiunt et in alio seu in alia missa non; similiter oraciones et gestus, quos unus sacerdos in una ecclesia habet in consecrando et alius non.' Die Abhandlung über diese acccidentalia schliefst er mit einer Erörterung über das Alleluja und die Sequenzen, die er aus Duranti entnommen hat. ‚De aliis accidentalibus misse' — so endet die Schrift — ‚satis patuit in primo tractatu,' — d. i. in dem Hauptteile — ‚ideo sufficiant que dicta sunt.'

Der Traktat ist keine selbständige Arbeit Heinrichs, sondern eine nach den oben bezeichneten Theologen gearbeitete kurze liturgisch-ascetische Belehrung über die Messe, wahrscheinlich für seine Zuhörer berechnet.

Einen ausschliefslich ascetisch-praktischen Zweck verfolgt ein demselben Magister Heinrich von Hessen zugeschriebener Traktat ‚De communicantibus et celebrantibus'. Er findet sich in einer St. Florianer Handschrift[2]; sonst ist er uns nicht begegnet. Auf die Autorität dieser einen Handschrift hin wird man den Traktat nicht mit Sicherheit für den Magister in Anspruch nehmen dürfen. Er beginnt:

‚Si quis desiderat expediri utrum sit melius sepius an rarius corporis suscipere sacramentum, uidetur michi quod non possit

---

[1] Bl. 94'ᵃ.

[2] XI, 608, Bl. 144—146': ‚Sequitur tractatus magistri Hainrici de Hassia de communicantibus et celebrantibus.' Bl. 146': ‚Et sic est finis huius tractatus m. H. de H.' etc.

super hoc dari omnibus regula uniformis. Uaria enim sunt merita hominum, diuersa operum studia . . . desideria et multociens sancti spiritus operaciones in singulis et diuersi status eciam in religione. . .‘

Es folgen dann eine Reihe ascetischer Anweisungen, wie man sich auf die Messe vorbereiten solle; aus denselben klingt die Mahnung, durch frommes Leben und gute Vorbereitung die Neigung und das Bedürfnis, oft zu zelebrieren, zu erwecken und zu erhalten. Er schließt:

‚Sacerdos si est in caritate et satis tepidus est in se et frigidus adhuc, celebret sed formet sibi caritatem et actualem deuocionem uidelicet cogitans: hodie uolo legere pro defunctis ut consolentur uel pro uiuis uel pro gloria dei seu de beatissima uirgine Maria et sic de aliis. Amen.‘[1]

Einen ganz anderen Charakter hat ein kleines Schriftchen, welches der Passauer Theologe Michael Lochmayer[2] unter dem Namen des Magisters Heinrich von Hessen herausgegeben hat. Es trägt den Titel: ‚Secreta sacerdotum magistri Henrici de Hassia que sibi placent in missa etc. Per egregium sacre theologie et iuris canonici doctorem magistrum Michaelem Lochmeyer correcta et in hanc formam redacta.‘ Unter diesem Titel ist es vor und nach 1500[3] oft gedruckt worden. Das Schriftchen beschäftigt sich mit Mißbräuchen und mit übeln und abergläubischen Gewohnheiten bei der Messe und darf darum vollen Anspruch auf Beachtung erheben. Der Magister beabsichtigt[4], die Priester vor Mißbräuchen bei der Messe zu warnen,

---

[1] Der Traktat Heinrichs ‚Von goczleichnam‘ (Clm. 292, Bl. 1—18) ist eine für den Herzog Albrecht von Österreich in Form eines Dialogs zwischen Jünger und Meister geschriebene Anleitung zur würdigen Kommunion.

[2] Über Lochmayer, welcher 1491 starb, vgl. *Eysengrein* p. 188; *Fabricius* IV, 560; *Schrödl*, Passavia sacra (Passau 1879) S. 317, wo auch die Literatur verzeichnet ist. Der Name findet sich mit *a* und *e* gedruckt.

[3] Siehe *Hain* * 8375—8388. *Roth*, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche S. 107, zählt zehn Ausgaben nach 1500.

[4] Inkunab. der Münchener Staatsbibl. s. a. 124. 8°. Bl. 2: ‚Sacerdotes plures circa officium misse aliter procederent et si aliter docuissent [für didicissent]; ideo non est eis imputandum quia a suis manualibus minime didicerunt. Unde per ordinem scribam quosdam modos quos vidi mihi displicentes, nolens ex hoc dicere, quod meus modus sit melior pre ceteris, sed ut duabus viis hanc que magis placet lector huius cartule gradiatur; habeant illi enim instructionem (andere Ausgaben — so die Augsburger vom Jahre 1511 — haben: ‚habeant illi eum [sc. modum] ex instructione manualium . . .‘; das entspricht dem folgenden Satzteile) manualium, ceteri vero quod

die er selbst gesehen hat. Es sind zum Teil fromme Gewohnheiten, welche aber unangebracht erscheinen, zum Teil Nachlässigkeiten und Unarten, welche die würdige Feier der Messe beeinträchtigen, zum Teil unwürdige Ausschreitungen, die strengen Tadel verdienen, und endlich abergläubische Bräuche, deren Abstellung zu fordern war. Einige dieser Mifsbräuche werden von uns an anderen Stellen behandelt[1]. So tadelt er das Beten der Kollekte pro peccatis nach dem Confiteor und verweist die besonderen Devotionsübungen in die praeparatio ante missam. Er rügt scharf das Herumschauen des Priesters am Altare, das Schwätzen desselben mit den zum Opfer gehenden Personen, die Unsitte, dafs der zelebrierende Priester den Altar nach dem Credo verläfst und in die Sakristei oder in die Vorhalle geht, während ein anderer Priester predigt[2]; besonders streng tadelt er manche Verkehrtheiten im Kanon, bei der Wandlung und Kommunion. Endlich beklagt er die Mifsbräuche, welche aus Aberglauben mit dem Korporale und den Reliquien getrieben werden. Den Schlufs des Schriftchens bilden Anweisungen für Betrachtungen und Gebete nach der Messe.

Welch grofser Beachtung sich die Schrift an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts erfreute, geht aus den zahlreichen Drucken hervor. Im Gegensatze dazu ist die anscheinend sehr geringe handschriftliche Verbreitung des Büchleins auffallend. Bislang war keine einzige Handschrift der ‚Secreta sacerdotum' bekannt. Hartwig erhob darum Bedenken gegen die Verfasserschaft des Wiener Magisters und meinte, dafs der Traktat ‚Quam brevis fuerit missa' Anlafs zur Abfassung der ‚Secreta' unter dem Namen des Magisters gegeben habe[3]. Inzwischen ist ein handschriftliches Exemplar der ‚Secreta' von

laudabilibus [laudabilius] est ex vera ratione.' Dieser Druck sowie die meisten anderen sind voller Druckfehler.

[1] Siehe oben S. 92. 104. 112 und unten S. 575. 576.

[2] Sämtliche Drucke weisen hier folgenden Text auf: ‚vidi consuetudinem, ut de altari ad sacristiam vel ad dotem transierunt, quod forte est reprehensibile, nisi fieret causa notabilis necessitatis' etc. Die Worte ‚ad dotem' sind völlig unverständlich; sie finden sich aber in dem CAdm. 335; dagegen hat der CGraec. 312, Bl. 15′ die richtigen Worte ‚ad licem', d. h. zu der Vorhalle der Kirche (vgl. *Ducange* s. v. liciae, auch lices = atrium ecclesiae). Bei *Busch*, De reformatione monasteriorum IV, 2, p. 729 steht: ‚Sermone finito quatuor plebanos oppidi illius in dotem maioris ecclesie . . . convocavi.' Ob hier auch ‚licem' gestanden hat, vermag ich nicht festzustellen.

[3] *Hartwig* S. 48. Der Traktat ‚Quam brevis' bietet aber dafür keinerlei Anhalt.

uns in einer Admonter Handschrift aus dem Jahre 1442 und ein zweites in Graz gefunden worden[1]. Der Titel der Schrift lautet in diesen Handschriften: ‚Secreta sacerdotum magistri Hainrici de Hassia que sibi placent uel displicent in missa.‘ Der Inhalt deckt sich fast vollständig mit den Drucken; es fehlen nur einige Kapitelüberschriften und das Gebet ‚Ecce benignissime Domine Iesu Christe‘. Die Arbeit Lochmayers an der Schrift ist demnach eine sehr geringe und besteht eigentlich nur in der Vorbereitung derselben zur Drucklegung.

Ein späterer Zeuge für die Verfasserschaft Heinrichs von Hessen ist der Tegernseeer Prior Bernhard. Derselbe teilt in seinem 1461/62 geschriebenen Buche über die Messe mehrere Stellen aus des Magisters Schrift mit, die er aber nicht als ‚Secreta sacerdotum‘ bezeichnet, sondern mit dem Titel ‚Invectiva‘[2] des Magisters Heinrich von Hessen anführt. Auf Grund dieser Bezeugungen wird als festgestellt zu betrachten sein, daſs der Magister Heinrich von Hessen in der Tat der Verfasser dieses interessanten Schriftchens ist[3].

b) Prager Theologen.

In mehreren Münchener Handschriften[4] findet sich eine Meſserklärung, die aus Prag zu stammen scheint. Sie beginnt[5]:

‚„Comedite et inebriamini amici mei“ Cantic. [5, 1]. Illud uerbum assumptum est de Cantico canticorum, in quo quidem cantico dominice sapiencie profunditas apertissime ostenditur. In eo enim proponuntur misteria dulcissima nostre reparacionis seu salutis sub uerbis supra scriptis, que uidentur pretendere lasciuiam et uoluptates. Unde licet uerbum assumptum prima facie uideatur referri ad delicias corporales, nihilominus per intellectum misticum potest referri ad delicias spirituales.‘

---

[1] CAdm. 335, Bl. 17′—24 (der darauf folgende, von demselben Schreiber stammende Traktat trägt die Jahreszahl 1442); CGraec. 312, Bl. 15—20′.

[2] Siehe unten S. 575.

[3] Einen deutschen Auszug aus dem Schriftchen veröffentlichte *A. Beck* in der Passauer Theolog.-prakt. Monatsschrift 1900 S. 98 ff. Derselbe hält irrigerweise den Magister Henricus de Hassia iunior für den Verfasser.

[4] Clm. 3437, Bl. 273—304; 23977, Bl. 1—20′; 11582, Bl. 130′—156; 14617, Bl. 157—191 mit etwas verändertem Schlusse; ohne Angabe von Verfasser und Ort in CWr. II Q. 39, Bl. 300—324 und I F. 335, Bl. 1—18a.

[5] Clm. 3437, Bl. 273.

Die nun folgende Auslegung teilt die Messe in die missa catechumenorum und fidelium, ‚in partem prosecutoriam‘ und ‚executoriam‘ und verfolgt erläuternd und allegorisch deutend die Handlung. Der Verfasser hält sich an Innocenz III. und das ‚Speculum ecclesiae‘. Er bekennt das am Schlusse selbst mit folgenden Worten:

> ‚Et nota quod hec exposicio pro maiori parte est extracta ex libro de officiis Innocencii pape et ex alio opusculo quod dicitur „Speculum ecclesie“, et si aliquid in eo uidetur dubitabile, per consilium sapiencioris et fidei euacuetur.‘

Die Münchener Handschrift 3437, nach welcher wir die Einleitung und den Schluſsvermerk wiedergaben, trägt an der Spitze die Jahreszahl 1413 und die Überschrift ‚Exposicio misse data Prage‘, am Schlusse aber noch die Unterschrift ‚Explicit exposicio misse. Martinus‘. Martinus hieſs der Schreiber, welcher aus Stockach[1] gebürtig war. Dagegen trägt die Abschrift im Clm. 23977 eine auf den Verfasser bezügliche Unterschrift: ‚Explicit bona exposicio misse de principio usque ad finem data per magistrum Mathiam sublectorem Wienensem finita sub anno 1394 in die sancte Brisce uirginis et martiris. Per manus Nycolai Purchardi de Amberga Genga‘. Der Vermerk ist aber von ‚Explicit‘ bis ‚martiris‘ durchgestrichen und damit die Wiener Abstammung des Traktates in Abrede gestellt. Er gehört also nach dem Zeugnisse der Schreiber einem Prager Theologen an, welcher vor 1394 dort lehrte.

Zu den Lehrern der Prager Universität gehörte am Ausgang des 14. Jahrhunderts zuerst als Magister artium, dann als Professor der Theologie Heinrich von Perching oder Perchting. In der Matrikel der Artisten erscheint er zuerst 1384; 1390 ist er Baccalarius in der Theologie; 1394 wird er noch als Artist erwähnt, 1396 aber Professor der Theologie genannt[2]. Er war ein Bayer[3] und stammte aus dem Orte Berching an der Sulz in der Diözese Eichstätt, wo auch der Wiener Professor Narcissus Herz geboren war[4]. Für das Jahr 1407

---

[1] Stockach gab es in Österreich, Bayern und Württemberg; wahrscheinlich ist das bayerische gemeint. Die Handschrift stammt aus der Kanonie Au in Bayern. In Prag ist die Abschrift sicherlich nicht erfolgt; denn 1413 gab es in Prag keine deutschen Scholaren mehr.

[2] Die Nachweise siehe in meiner Schrift ‚Nikolaus de Jawor‘ S. 40.

[3] 1384 wird er ex natione Bavarorum als Examinator der Baccalareandi gewählt. Monum. Prag. I, 1, p. 220.

[4] *Aschbach* I, 453.

werden seine Vorlesungen bekundet[1]. Bei dem Auszuge der deutschen Professoren aus Prag 1409 wanderte er nach Erfurt und wurde von der theologischen Fakultät als Magister anerkannt und aufgenommen[2].

Als Werk dieses Magisters Heinrich Perching ist eine umfangreiche Expositio missae überliefert, die auf Grund seiner Vorlesungen an der Prager Universität niedergeschrieben wurde[3]. Im Clm. 6686, Blatt 1 beginnt der Traktat, wie folgt:

> ‚Quoniam clamitat sapiens, quod perscrutator maiestatis opprimetur a gloria, idcirco nemo existimet hoc officium sufficienter expositum, ne forte cum opus humanum extulerit, diuinum extingwetur sacramentum. Sunt enim in hoc sacrificio tot et tanta et precelsa misteria inuoluta, ut nullus eorum sensum noscat aut sufficiat explicare nisi deuocione sancti spiritus fuerit perlinitus[4]. Quapropter multi propter carenciam gracie sancti spiritus et multorum in hoc officio inconsideracionem circa diuinum ligantur et, quia fascinati, in errores dampnabiliter precipitantur. Eorum proterua insipiencia ex duobus pensatur. . .‘

Er schliefst (Bl. 322):

> ‚(Christus) . . . qui legacione peracta in gloriam patris ascendit, fideles eciam reuertuntur, dum de carceris ergastulo liberati in glorie libertatem eripiuntur.‘[5]

---

[1] In den Schlufsvermerken des Clm. 6686, Bl. 322 und des CKSt. GB. Fol. 21, Bl. 192.

[2] Die Matrikel (CErf. 104, Bl. 292; CErf. 103, Bl. 2) verzeichnet unter der Rubrik ‚Magistri in theologia alibi promoti universitati et facultati hic incorporati‘ u. a. den Namen ‚Henricus Perchting secularis Pragensis‘.

[3] Der Traktat steht in Clm. 6686, Bl. 1—322; 9741, Bl. 1—223; 12005, Bl. 195; 16443, Bl. 1—228; CKSt. GB. Fol. 21, Bl. 3—192 und CHlm. 238, Bl. 1—250. Im CHlm. 238, Bl. 250 steht folgender Schlufsvermerk: ‚Explicit lectura super officio misse Prage compilata sed in studio Erffordensi scripta anno Domini MCCCCXIIII finita in Majo, die sancti Urbani pape. Unde deus gloriosus sit benedictus et pia mater eius. Amen‘ (siehe *Heinemann* I, 204). CWilh. 69, Bl. 1—62 enthält die Expositio unter dem Titel ‚Dicta magistri Heinrici de Perchin super canonem‘. Die Abhandlung Bl. 62—74′ ‚De symbolo queritur‘ gehört nicht zum Traktate Perchings. In CWr. I F. 329, Bl. 1—247 trägt der Traktat folgenden Schlufsvermerk: ‚Expliciunt collecta magistri heynrici percheim per manus cuiusdam . . . hominis dicti Paulus dunnegehirne. Hunc librum comparauit frater Iohannes lewin lector ord. frat. predicatorum merissimi [wohl meritissimus] de olaus a. d. 1410.‘

[4] Aus *Innocenz* bezw. *Parentini*; siehe oben S. 505.

[5] Aus *Duranti* IV, 59, Bl. 209.

Daran knüpft der Abschreiber folgende Bemerkungen:

‚Explicit lectura bona et utilis super officio misse lecta per reuerendum magistrum Heinricum de Perching sacre theologie professorem pronunciata per Iohannem Swab de Rutzpach[1] anno D. 1407 et ante festum natiuitatis Christi finita, finitus tamen est presens liber anno Domini 1408 post festum palmarum. Item presens edicio dici potest sew appellari nouella, ut recolo idem notatum per editorem ipsius in aula quadam ipsi libello fuisse impositum ac nominatum ex ipso ad indeductionem unius articuli allegando. Nominetur ergo in nomine Domini: nouella magistri Heinrici de Perching.‘

Eine zweite Abschrift, die des Clm. 9741, stammt ebenfalls aus dem Jahre 1407. Der Abschreiber schliefst seine Arbeit mit der Bemerkung (Bl. 223):

‚Explicit lectura super officium misse ex nouo compilata per reuerendum magistrum Henricum de Perching nec non sacre theologie professor[em] reportata Prage per Martinum Placzzenberg de Peurchusa[2] tunc temporis existens studens Pragensis. Anno Domini 1407 in vigilia Katharine.‘

Endlich liegt aus demselben Jahre 1407 noch eine dritte Abschrift vor im CKSt. GB. Fol. 21. Der Schreiber bemerkt (Bl. 192):

‚Et sic est finis huius lecture super officio misse reuerendi magistri Henrici de Perchting sacre theologie professoris in studio Pragensi lecte et a Theodoro Haken de Ludensthede[3] collecte[4] anno Domini 1407 hora 13 in nocte sancte Katherine finita in Collegio Omnium Sanctorum.‘

Der Schreiber im Clm. 6686, Johannes Swab aus Rutzbach, ist identisch mit dem Johannes Swab, welcher im Jahre 1406 Baccalarius in artibus wurde[5]. Bei seinen theologischen Studien hörte er den Magister Heinrich von Perching. Die Schreiber der beiden anderen

---

[1] Der Ort Rutzbach ist nicht zu ermitteln; Orte mit dem Namen Rufsbach gibt es in Ober- und Niederösterreich; das unbekannte Ruspach der Gesta episc. Frising. (M. G. SS. XXIV, 327) hat vermutlich in Bayern gelegen. Vgl. *Oesterley* S. 589.

[2] ‚Peurchusa‘ vielleicht Burghausen bei Altötting; siehe *Oesterley* S. 105.

[3] Lüdenscheid; vgl. *Keussen* im Hauptregister S. 134.

[4] Hs.: ‚lecta‘ und ‚collecta‘. [5] Monum. Prag. I, 1, p. 389.

Handschriften lassen sich nicht nachweisen, da die Matrikel der Inskriptionen bei der artistischen und theologischen Fakultät verloren gegangen ist.

Aus den Schlufsbemerkungen ergibt sich die interessante Tatsache, dafs die drei genannten Handschriften nach der von dem Magister Heinrich Perching im Jahre 1407 gehaltenen Vorlesung geschrieben wurden. Die Münchener Handschrift 9741 und die Kölner wurden sogar an demselben Tage, ‚in vigilia s. Katharine', beendet, und zwar, wie der Schreiber der Kölner Handschrift, Theodor Haken aus Lüdenscheid, bemerkt, im Collegium Omnium Sanctorum, welchem Perching wahrscheinlich angehörte. Beide haben die Vorlesung nach dem Diktat des Professors geschrieben. Man nannte das reportare[1]; daher bemerkt Martin Placzzenberg im Clm. 9741, die lectura sei von ihm ‚reportata Prage'. Johannes Swab scheint seine Abschrift aus der Nachschrift anderer gemacht zu haben, gehört hat er aber die Vorlesung auch. Er erklärt, sich zu erinnern, dafs der Magister selbst in seiner Vorlesung d i e s e ‚lectura super officium misse' als eine ‚nouella' bezeichnet habe, und will sie auch als solche ‚in nomine Domini' gelten lassen. Auch Martin Placzzenberg nennt die lectura ‚ex nouo compilata'. Wir haben also ein z w e i t e s, revidiertes Diktat der Vorlesung vor uns.

Die Schrift des Prager Magisters bietet ein lehrreiches Beispiel für den im Mittelalter herrschenden literarischen Kommunismus, für die Benutzung f r e m d e r Arbeit ohne die geringste Erwähnung der Quelle, aus welcher mühelos geschöpft wird. Sie ist nämlich zum g r ö f s e r e n Teile der Expositio missae des Dominikaners Parentini entnommen[2] und nur zum kleineren Teile eigene Arbeit. Perching ging dabei so harmlos vor, dafs er selbst den Eingang ‚Quoniam clamitat sapiens' kopierte und nur mit einigen Sätzen aus Eigenem vermehrte. Den Abschnitt, welcher mit ‚Domine non sum dignus' beginnt, macht er sich mit geringen Änderungen ganz zu eigen.

Die Disposition, welche Perching seinem Werke gibt, ist völlig identisch mit seiner Vorlage. Er kündigt sogar den dritten Hauptteil

---

[1] Bei *Ducange* wird reportare als describere, transscribere in Rechtssachen erklärt; es heifst aber auch ‚nach dem Diktat schreiben' und kommt in Handschriften oft vor. Vgl. auch Monum. Prag. I, 1, p. 41; I, 2, p. 572.

[2] Siehe oben S. 502 ff.

an, schliefst aber seine Schrift schon mit dem zweiten, läfst also die ‚pericula' weg. In der Ausführung des ersten Hauptteils schliefst er sich völlig, oft wörtlich an den Dominikaner an; dagegen ist die eigentliche Meſserklärung, in welcher er auch im wesentlichen seiner Vorlage folgt, viel umfangreicher; besonders ausführlich behandelt er das Credo, die Präfation und den Kanon. Darin wie am Schlufs benutzt er Innocenz III. und Duranti, Thomas von Aquin u. a. Im ganzen mufs man aber die Schrift als eine mit Zusätzen versehene Wiedergabe der Expositio Parentinis betrachten.

c) Leipziger Meſserklärungen.

Seinem früheren Prager Kollegen Heinrich Perching folgend, schrieb auch der Leipziger Professor der Theologie Nikolaus Stör aus Schweidnitz eine umfangreiche Meſserklärung. Der Magister war bei dem Auszuge der Deutschen aus Prag mit seinem Landsmann Otto von Münsterberg an die 1409 neu begründete Universität Leipzig übergesiedelt. Dort trat er zuerst in die Artistenfakultät ein, stieg aber noch vor 1412 in die theologische Fakultät auf, welcher er bis zu seinem 1424 erfolgten Tode angehörte.

Von seinen Schriften ist die wahrscheinlich 1412 abgefaſste Expositio missae die umfangreichste und bekannteste[1]. Sie ist unter dem Titel ‚Officii misse sacrique canonis exposicio et signorum que inibi quotidie fiunt mistice representacionis declaracio cum periculorum contingere potentium obviacione: in alma universitate lipczensi edita incipit feliciter' dreimal vor 1500 gedruckt worden[2] und in vielen Exemplaren verbreitet. Handschriften der Expositio finden sich in vielen Bibliotheken sowohl mit dem Namen des Verfassers wie anonyme[3].

---

[1] Siehe über Stör: *Merzdorf-Mader,* Conradi Wimpinae Scriptorum insignium centuria p. 19, und meine Abhandlung im ‚Katholik' 1898 I, 16ff.

[2] Vgl. *Hain* *6808. *6809. 6810 und ‚Katholik' a. a. O. S. 190. 191.

[3] CLP. 613 (1412), Bl. 1—147 (Nik. Stoer); CLP. 326 (1430), Bl. 163—269 (Stoer); CLP. 56, Bl. 1—115 (Joh. Stoer); CTrev. 607 (1429), Bl. 1 (Nic. Store); CKr. 1764, Bl. 8—168 (Stehr). Anonyme: CKr. 2147 (vgl. *Wisłocki* u. d. Nr.); Clm. 18416, Bl. 1—147; 22370, Bl. 344—413 (doctor solennis in theologia studii lipczensis); 14326, Bl. 1—117. Die lateinischen Handschriften 535, 539 und 556 der Berliner Staatsbibliothek enthalten Störs Buch, nicht das Gruners, wie *Rose* II, 427. 436. 463 glaubt. CHlm. 344, Bl. 47 (1436); 554, Bl. 1 (1468); 596, Bl. 1 (siehe

Der Magister beginnt sein Werk mit der Darlegung der Beweggründe, die ihn zur Abfassung desselben bestimmt haben[1]:

‚Reverendi patres et domini! Cogitanti michi crebrius ac diligenti indagine diebus multis et noctibus in armario mentis mee revolventi[2], quid laboris quidve utilitatis pro felici incremento novelle plantationis illustrium principum dominorum marchionum missenensium[3], videlicet alme nostre universitatis libczensis, facere possem et exhibere cum effectu, inter cetera offerebat oculus mei cordis sacri canonis expositionem et signorum que in sacratissime misse officio per universum mundum dietim fiunt misticam representacionem intelligendam omnibus christifidelibus fore necessariam et ad salutem animarum nec non spiritualem consolationem maxime valituram et signanter clericis, non solum religiosis, verumtamen secularibus de facto in sacris constitutis, divina iuxta ordinis sui exigentiam tractantibus aut etiam in futurum tractare volentibus. Omnino enim expedit, ut quilibet talis intelligat ea que ad officium suum spectare dinoscuntur, ne eis et cuilibet eorum continget sicut simie, que consimiles actus prout ab hominibus fieri videt exercet et operatur, quid vero significent minime apprehendit.‘

Darum will der Magister sein Werk abfassen; er will nicht Neues aus eigenem Kopfe bringen, sondern die Auslegungen der heiligen Lehrer und anderer Schriftsteller sammeln. In Wendungen, die an den Prolog und Epilog Innocenz' III. erinnern, bekennt er seine

---

Heinemann I, 297; II, 39. 64); CErf. 53, Bl. 1 (1445); CFrk. 98, Bl. 152; 101, Bl. 1 (Officium misse lypczense); CTrev. 745, Bl. 1 (von späterer Hand, im Index Vincentius Gruner); CPl. 179, Bl. 1 (unter dem Namen Nikolaus Plettner; vgl. ‚Katholik‘ a. a. O. S. 189); CWr. I F. 326, Bl. 1—106'; 327, Bl. 1—97'; 328 (Auszug 1462); I Q. 168, Bl. 1—122 (geschrieben 1421, ohne Vorrede, unter dem Namen des ‚magister hertwinus parisiensis in lubano‘); II Q. 30, Bl. 113—269 (Schlufs fehlt); II Q. 34, Bl. 182—409 (geschrieben 1423); II, 423, Bl. 36—175 (ohne Vorrede). Auch in der Utrechter Handschrift 376 steht der Traktat; vgl. den Catologus p. 126. Die Handschriften, welche die Vorrede weglassen, beginnen meist mit den Worten ‚Pro meliore dicendorum intelligentia‘ Bl. 2 des Druckes oder mit dem 1. Kapitel Bl. 2'.

[1] Wir benutzen den Druck, welchen *Hain* unter * 6808 irrig als Werk des Vincentius Gruner verzeichnet. Er ist nicht foliiert.

[2] Druck: revolvente.

[3] Friedrich und Wilhelm, Landgrafen von Thüringen und Markgrafen von Meifsen.

Unfähigkeit für die Lösung der groſsen Aufgabe und schickt dem Beginne seines Werkes noch folgende Worte vorher: ‚Ad honorem benedicte et individue trinitatis, patris videlicet et filii et spiritus sancti, sanctorumque patronorum huius diocesis merseburgensis, scilicet sancti iohannis baptiste et sancti laurencii, nec non et pro felici incremento alme universitatis libczensis aggressurus laborem grandem, sed Domino annuente utilem ac fructuosum, scilicet sacratissime misse declarationem.‘ [1]

Der Magister behandelt den Stoff in zwei Büchern: ‚quorum primus erit de quibusdam precedentibus et disponentibus ad dominici corporis Christi tractationem et sumptionem et de ipso sacramento corporis Christi in se et in generali. Secundus liber erit de perficientibus hoc sacramentum dignissimum et de periculis circa hoc contingentibus.‘ Damit folgt er der Disposition Parentinis, welchen er auch sonst benutzt hat. Nikolaus Stör ist aber in der Ausführung um vieles umfangreicher und gibt namentlich dem ersten Buche eine ungleich weitere Ausdehnung. Denn dasselbe behandelt in fünf Traktaten das Studium der Heiligen Schrift, das Sakrament der Eucharistie, den minister sacramenti und dessen Eigenschaften, die Einsetzung und Einteilung der Messe und endlich die Meſskleider und Altargeräte. Das zweite Buch verfolgt erklärend den Gang der Messe und bespricht auch bei dem Kanon die ‚pericula contingentia‘. In der Disposition dieses Buches weicht er sowohl von Duranti wie von dem oben genannten Dominikaner ab, indem er nur drei Hauptteile unterscheidet: 1. pars praeparatoria bis zur Epistel, 2. pars instructoria bis zum Offertorium und 3. pars oblatoria von dem Offertorium bis zum Schluſs. Den dritten Hauptteil zerlegt er in sechs Abschnitte. Er schlieſst sich darin an Alexander von Hales an, dessen zweiten und dritten Teil er aber in einen Abschnitt zusammenfaſst. Während das erste Buch und auch das zweite bis zum Pater noster breit angelegt sind, zeigt der Schluſs eine auffallende Kürze und Flüchtigkeit, ein Fehler, an welchem fast alle Meſserklärungen leiden.

Der Magister beruft sich wiederholt auf das ‚Didaskalikon‘ Hugos von St. Victor [2]. In dogmatischen Partien zieht er den

[1] Der Schluſs der Schrift lautet: ‚A laude ergo quia incepimus, in laude quoque terminemus, ut in eternum laudemus eum, qui vivit et regnat in secula seculorum deus. Amen.‘ [2] Eruditiones didascalicae V, 6. 10; *M.* CLXXVI, 793. 794.

hl. Thomas, besonders aber das Buch des Albertus Magnus über die Messe zu Rate; in der liturgischen Erklärung folgt er völlig Innocenz III. und Duranti. Wenn darum die Meſserklärung Störs so groſsen Beifall fand, so hat sie es nicht dem Reize neuer Gedanken, sondern der erschöpfenden, klaren und übersichtlichen Darstellung zu verdanken, welche bei aller Vollständigkeit doch die verwirrende Mannigfaltigkeit Durantis vermeidet. Leider entbehrt sie infolge des engen Anschlusses an letzteren fast jedes individuellen Kolorits und bietet nur vereinzelt Nachrichten über heimische Gewohnheiten und Bräuche in der Messe.

Eine inhaltlich — bis auf einige Partien — fast gleiche Meſserklärung war unter dem Namen des Magisters Vincentius Gruner oder Grüner und eines Vincentius, welcher in Freiberg eine Schule leitete, verbreitet. Dem ersteren wird die im CLP. 587 stehende Expositio missae zugeschrieben. Er soll dieselbe in dem Cistercienserkloster Altzelle, welchem er als Professe und Lektor angehörte, geschrieben und vorgetragen haben[1].

Der Altzeller Annalist berichtet zum Jahre 1397[2], daſs der Magister Vincentius Gruner aus Prag in das Stift berufen wurde, um

[1] CLP. 587, Bl. 1′—73. Am Schlusse:

> ‚Laus et gloria deo sit in secula.
> Finito libro saltat scriptor pede leto.
> Qui scripsit scripta sua dextra sit benedicta.‘

‚Sub anno Domini MCCCCXXI⁰ feria quinta proxima post Barnabe apostoli per manus Nicolai Schonaw. — Explicit exposicio misse collecta in Cella per reuerendum magistrum Vincencium Grůner quondam lectorem ibidem.‘ Die Expositio hat im Kanontexte Interlineargiossen. — Demselben Vincentius wird sie in dem CSt. St. B. theol. Fol. 119, Bl. 109—191′ zugeschrieben. Bl. 191′: ‚Explicit exposicio misse et canonis reuerendi magistri Vincencij a. 1435 proxima die post festum sancti Martini confessoris nec non pontificis per me Symeonem Lepham de Hittishain tunc temporis in Steten rectorem.‘ Dann: ‚a. d. 1442 in ieiunio illuminaui illum tractatum‘. Am Rande oben Bl. 109 von anderer Hand: ‚exposicio misse edita in alma uniuersitate lipsensi a quodam magno uiro‘; von späterer Hand: ‚Vincentii Gruner decani gymn. Lips.‘

[2] Annal. Veterocell., M. G. SS. XVI, 46; vgl. noch *Schmidt*, Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I, Altzelle (Dresden 1897) S. 20. *Kaspar Truchlers* Schediasma de Vincentio Gruner (Merseb. 1709) habe ich nicht erlangen können. *Riederer* schreibt die gedruckte Expos. canonis Störs dem Vincenz Gruner zu. Vgl. Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte IV (Altdorf 1768), S. 271ff.

daselbst Vorlesungen über die artistischen und theologischen Wissenschaften zu halten, und daſs er auch in Altzelle begraben sei. In der Jahreszahl hat sich der Chronist sicherlich geirrt. Denn Vincentius, welcher aus Zwickau stammte, wurde 1394[1] in Prag Baccalar, 1398 Magister in artibus[2]. Es ist aber nicht anzunehmen, daſs man einen Baccalar zu einem so wichtigen Amte berufen habe. Das Lektorat des Magisters in Altzelle wird also in spätere Zeit zu setzen sein. In der Prager Matrikel erscheint er 1399, 1400, 1404 und 1408 als Magister in artibus[3]. Im Jahre 1409 wanderte dieser Magister Vincentius mit den Deutschen aus und wurde an der Universität Leipzig als Magister in artibus aufgenommen. Im Wintersemester 1410/11 war er Rektor und zugleich Vizekanzler der Universität, im Sommersemester 1410 Dekan der Artisten und wiederholt Examinator der Baccalareandi[4]. Mit dem Ende des Jahres 1413 verschwindet sein Name aus der Matrikel. Er wird noch 1410 baccalarius sacrae theologiae genannt. Daſs er der theologischen Fakultät als Magister angehört habe, wird nirgends angedeutet. Der Umstand, daſs die jüngere Hand, welche in der Leipziger Matrikel zu ersten Eintragungen wiederholt Zusätze zur Bezeichnung der später erlangten Würde eines Professors der Theologie machte[5], sich bei dem Namen des Magisters Vincentius jeder Bemerkung enthalten hat, läſst annehmen, daſs er nicht in die theologische Fakultät als Magister eingetreten ist. Da ein zweiter Vincentius Gruner oder Grüner in der Prager Matrikel sich nicht findet, wird der Altzeller Cistercienser Vincenz Gruner mit dem Prager und Leipziger Magister als identisch betrachtet werden müssen. Wann der Magister in Altzelle zu lehren begonnen hat, läſst sich nicht bestimmen. Der Altzeller Annalist setzt den Beginn seines Lehramtes sicher zu früh an; daſs der Magister aber, wie Schmidt annimmt, seine Prager Doktion zeitweise unterbrochen haben soll, um in Altzelle zu

[1] Monum. Prag. I, 1, p. 298; nicht 1395, wie *Schmidt* annimmt.

[2] Monum. Prag. I, 1, p. 330.

[3] Ebd. p. 340. 344. 346. 355. 383. 400. Er heiſst stets Vincentius de Czwickawia, nicht Frater, wie der Cistercienser Matthäus von Königssaal genannt wird.

[4] *Erler* I, 25: ‚Magister Vincencius Gruener bacc. sacre theologie'. Vgl. I, 33; II, 89. 91; an den letzten beiden Stellen heiſst er ‚Gruner'.

[5] So bei Henningus Boltenhagen ‚sacre theologie professor'; bei Helmoldus de Zoltwedel ‚doctor medicine'; bei Petrus Storch ‚sacre theologie professor'; bei Hermannus de Altdorff ‚sacre theologie professor'.

lehren, ist unwahrscheinlich. Man wird die Frage auf sich beruhen lassen müssen. Wahrscheinlich hat er sich nach 1413 von Leipzig gänzlich nach Altzelle zurückgezogen, um dort noch als Lehrer zu wirken und um seine letzten Lebensjahre in dem Stifte, dem er als Professe angehörte, zu verleben. Er fand dort auch einen ehemaligen Prager Kollegen, den Cistercienser Matthäus von Königssaal, der ebenfalls Theologie im Stifte lehrte. In die Zeit nach dem Jahre 1413 fällt wohl auch die Schrift des Magisters über die Messe, die er nach der 1421 niedergeschriebenen Bemerkung eines Altzeller Mönches, vielleicht sogar eines Zuhörers, in Altzelle abgefaſst hat. Der Schreiber nennt ihn ‚quondam lectorem ibi'. Der Magister ist also vor dem Jahre 1421 gestorben.

Die Meſserklärung des Magisters erscheint unter seinem Namen nur in den oben erwähnten beiden Handschriften, sonst anonym[1]. Sie beginnt[2]:

> ‚Uenerabiles patres et domini! Desiderio desiderastis saniusque postulastis narrari[3] uobis a me signorum misticam representacionem, que fiunt in sanctissime misse officio, et specialiter canonis sacri exposicionem. Uerum quidem rem utique multum desiderabilem super aurum et lapidem preciosum desiderastis. „Melior enim est acquisicio eius negociacione auri et argenti, primi[4] et purissimi fructus eius, preciosior [est] cunctis opibus, et omnia que desiderantur huic non possunt comparari." Parabol. 3, [14. 15]. Rem eciam

---

[1] Clm. 5879, Bl. 1—53, geschrieben 1422 ‚per manus Dom. Nicolai'; 7583, Bl. 1 (1424); 8972, Bl. 1—214; 17292, Bl. 44—95 (nur bis zum Pater noster); 18536, Bl. 93—163; 23924, Bl. 1—53: ‚Explicit exposicio canonis a. MCCCC73 per me Petrum Ballenkirchen in Glan domesticum tunc temporis.' Daran schlieſsen sich mehrere Kapitel der Expositio, die im Zusammenhange fehlen, an: ‚Ex multis causis sacra theologia studenda . . .'; 26934, Bl. 204—234 (unvollständig, nur bis zum Symbolum). CWr. I Q. 283, Bl. 24—170'; CKSt. GB. Fol. 3 enthält den Traktat Bl. 132—289: ‚Et sic est finis huius exposicionis misse per dei omnipotentis graciam nec non clemenciam. Anno Domini 1458 2. feria post dominicam qua cantatur Circumdederunt' (nach heutiger Rechnung: 30. Januar 1459). (Am Kopfe des Traktates steht von späterer Hand die irrtümliche Notiz: ‚authore Adamo Maier abbate S. Martini Coloniae qui obiit 1499.') *Trithemius* Bl. 129' erwähnt die Schrift Gruners, den er wegen seiner Gelehrsamkeit rühmt; er hat aber tatsächlich die Schrift Störs in der Hand gehabt, da er bemerkt, er habe sie ‚in novella plantatione Liptzensis gymnasii' den Scholaren vorgetragen. Das hat Gruner sicherlich nicht getan.

[2] CLP. 587, Bl. 1. [3] Hs.: ‚narrare'.

[4] Heutige Vulgata: ‚. . . negotiatione argenti, et auri primi' etc.

arduam et nimis difficilem postulastis: nam quodlibet uerbum quod in sacro canone exprimitur et quodlibet signum et quodlibet opus oracionis et cantus et gestus quilibet ex diuina reuelacione uel apostolica institucione a sanctis patribus sic fieri et sub tali forma creditur esse reuelatum ad aliqua misteria et mistica representanda. Has autem instituciones quis enarrabit? Quis enim cognouit sensus Domini? Quam incomprehensibilia . . .

In exordio presentis operis quatuor necessaria habeo facere[1]: Primo ostendam ex quibus causis sacra theologia feruenti studio sit acquirenda et multa alia. Secundo aliqua de sacramento eucharistie, quod in ipsa missa conficitur, generalia declarabo. Tercio de ministro hoc sacramentum usu cottidiano in officio[2] misse tractante quedam utilia propalabo. Quarto quid missa et quomodo distinguebatur et unde dicatur et qualiter instituta et quare et propter quod audienda pro possibilitate lucide manifestabo. Quibus tamquam prohemialiter positis ad indumenta et ornamenta sacerdotum et misse officium, tandem ad uerba canonis eundo misticum intellectum signorum, motuum, actorum et gestorum eiusdem prout deus concesserit enarrabo, non enim nouas exposiciones dando, sed exposiciones aliorum narrando. Hec premissa luculencius edocebo.'

Dieser Einteilung gemäſs schreitet die Abhandlung vorwärts, zumeist völlig übereinstimmend mit der im Drucke vorliegenden Störschen Schrift über die Messe. Die letztere ist im allgemeinen in ihren Ausführungen umfangreicher, die Verschiedenheiten beider sind aber nicht wesentlich[3]. Nur an einer Stelle bietet die Grunersche Exposition mehr, indem sie der Erklärung des Kanons noch eine Einleitung vorausschickt, die sich an Duranti und Innocenz III. anlehnt und mit den Worten schlieſst: ,Adaperiat ergo cor nostrum Dominus, ut possimus intelligere profunditatem misterii huius, et labia nostra ad annunciandum virtutes eius in generacione hac et usque ad sempiternum.'[4] Man muſs daher die Expositio des Magisters Vincenz Gruner als eine wenig veränderte Wiedergabe der Störschen Schrift bezeichnen.

[1] Die Einteilung entspricht der Störschen. [2] Bl. 1'a.

[3] Stör lib. I, tract. 1 gleich bei Vincenz; das c. 6 des tract. II fehlt bei Vincenz; c. 4 und 5 sind am Schlusse bei Vincenz kürzer; in c. 9 hat Stör viel mehr Schriftstellen; c. 11 ist bei Vincenz um vieles kürzer u. s. f. Zuweilen sind die Anfänge der Kapitel bei beiden verschieden. [4] Bl. 37'.

Nun ist aber noch eine andere Rezension der Störschen Schrift unter dem Namen eines Vincentius von Freiberg in verschiedenen Handschriften überliefert. Dieselben nennen den angeblichen Verfasser ‚magister Vincencius de Freiberg' und bezeichnen ihn auch als ‚eruditorem paruulorum in Freyberg'[1]. Aus der Matrikel der Leipziger Universität läfst sich ein Magister Vincentius de Freiberg nicht nachweisen; in Prag hat jedoch 1403 ein ‚Vincentius Haller de Friberg' die Würde eines Baccalarius in artibus erlangt[2]. Zu höheren akademischen Graden ist er in Prag nicht emporgestiegen, und auch die Leipziger Promotionslisten führen ihn nicht auf. Es ist nicht unmöglich, dafs dieser Vincenz Haller als Schulmeister in Freiberg fungierte und sich später auch mit theologischen Studien beschäftigte. In diesen Studien mag er auf die Schrift des Magisters Vincenz Gruner gestofsen sein. Er schrieb dieselbe unter verschiedenen kleineren und gröfseren Abänderungen und Auslassungen ab, und diese mühelose Bearbeitung wurde als sein Werk bezeichnet.

Die Einleitung ist völlig identisch mit der Grunerschen; die Disposition zeigt aber, dafs der Freiberger Schulmeister seine Arbeit kürzer gestalten wollte: ‚In exordio presentis operis primo aliqua de sacramento eukaristie, quod in ipsa missa conficitur, 2° ad uerba canonis eundo misticum intellectum signorum, motuum, actuum et gestorum eiusdem prout deus concesserit enarrabo, non enim nouas exposiciones dando, sed exposiciones aliorum narrabo; hec premissa luculencius declarabo capitula.'[3] Sofort beginnt er unter Weglassung des Traktates über die Heilige Schrift und deren Studium mit der Abhandlung über die Eucharistie, in welcher er wie Gruner 13 Punkte erledigt, die den 14 bei Stör behandelten parallel gehen. Dann schreitet er aber unter

---

[1] Clm. 3042, Bl. 1—85: ‚Et sic est finis huius canonis misse una cum exposicione misse per quendam Conradum Büthschin de Luckaw, Iohannem Gugler de Tölcz conscripti, compilatum et collectum per reuerendum et solemnem uidelicet magistrum Vincencium quondam eruditorem paruulorum in Freyberg.' Clm. 7752, Bl. 233—304 (1445): ‚Compositor huius libri super canonem est egregius doctor et magister Vincencius de Freiberg.' Clm. 18595, Bl. 1—107' (1449): ‚Exposicio canonis sacri misse m. Vincencii (de freyberga)'; die Worte ‚de freyberga' sind von anderer Hand hinzugefügt. CGottw. 281: ‚Expliciunt exposiciones misse et collecta super canonem reuerendi magistri Vincencii Friberge pronunciate . . . a. d. 1481.' CSt. St. B. theol. Fol. 159, Bl. 1—90: ‚Incipit officium misse per reuerendum magistrum Vincencium Friberg.'

[2] Monum. Prag. I, 1, p. 375. [3] Clm. 18595, Bl. 2.

Übergehung des ersten Teiles der Messe sofort zur Erklärung des Kanons. Dieselbe wird durch einige von den Grunerschen zum Teil abweichende Sätze eingeleitet und vor dem ‚Pridie quam pateretur' noch durch die Versicherung der Unfähigkeit des Erklärers unterbrochen[1]; sonst stimmt sie zumeist wörtlich mit der Grunerschen Schrift überein.

Die Störsche Meſserklärung wurde, wie oben bemerkt, wahrscheinlich 1412 abgefaſst und als eine literarische Gabe der jungen Leipziger Universität gewidmet. Sie gelangte zu rascher und weiter Verbreitung. Bei dem Kommunismus, welchem die literarische Welt des Mittelalters huldigte, wurde die ebenfalls aus fremden Geistesprodukten bestehende geschickte Kompilation des Magisters Nikolaus Stör von den Theologen fleiſsig in den Vorlesungen benutzt. So entstanden denn anscheinend neue Meſserklärungen unter neuen Namen; tatsächlich waren es aber nur neue, verkürzte, mit anderen Einleitungen und hie und da eingestreuten eigenen Bemerkungen versehene Ausgaben der Expositio des Magisters Stör. Ein interessantes Beispiel dieses Plagiatentums in Wort und Schrift bietet eine Züricher Handschrift. Dieselbe gibt die Expositio des Magisters Stör wieder, verändert aber die Widmung an die Leipziger Universität in eine an die Erfurter Universität gerichtete[2]. Ein Erfurter Professor hat sich also die Arbeit Störs schlechtweg in seinen Vorlesungen zu

---

[1] Bl. 16: ‚Quia inter omnes modos sciendi modus propter quid seu propter causam est perfectissimus, ut uult Aristoteles primo Posteriorum, ideo autem intendo pro posse causas istorum que in canone fiunt . . . enodare . . .' Bl. 16': ‚Adaperiat . . . Dominus . . . labia nostra ad annunciandum uirtutes eius in generacione hac et usque in sempiternum' (vgl. oben S. 533). Bl. 45': ‚Ecce nunc ad summum sacramenti uerticem accedentes quidquid de hoc [in]enarrabili sacramento conamur exprimere, uix ullius atomi ad infinitum apparet esse respectum et exiguum uidetur. Nam hec abscondita sunt . . .' Bl. 46: ‚Non enim de medio doctorum, sed minimus de cumulo ad pedes magistrorum studencium. In nomine Domini literam canonis ulterius confidenter exponam.'

[2] CTur. 92, Bl. 1: ‚In nomine Domini nostri Iesu Christi. Amen. Uenerandi mei! Cogitanti mihi crebrius . . . quid laboris, quidnam utilitatis pro felici incremento alme universitatis studii Erfordensis possem facere . . .' Bl. 1': ‚Ad honorem benedicte . . . trinitatis . . . beate uirginis Marie et omnium sanctorum nec non pro felici incremento alme universitatis studii Erfordensis aggressurus laborem grandem . . .' Der Plagiator hat an der ersten Stelle die Erwähnung der Markgrafen als der Stifter der Leipziger Universität unterdrückt und an der zweiten die Namen der Diözesanpatrone des Bistums Meiſsen.

eigen gemacht. Sonderbarerweise erinnert aber der Schlufsvermerk daran, dafs die Expositio aus Leipzig stammt[1]. Ein harmloserer Vorgang läfst sich aus dem Cistercienserstifte Leubus in Schlesien feststellen. Dort wurde von einem Magister Hertwinus, einem Pariser Doktor, die Mefsauslegung Störs vorgetragen; sie trägt darum den Namen Hertwins[2].

Auch der frühere Leipziger Magister Vincenz Gruner legte bei den Vorlesungen, welche er über die Messe in Altzelle hielt, das Buch seines ehemaligen Leipziger Kollegen Stör zu Grunde, versah es mit einer neuen Einleitung, kürzte ab, schob einiges ein — das Ganze aber war die Kompilation Störs. Die Gleichheit des Inhalts beider Schriften mag manche Schreiber verwirrt haben. So beginnt der Traktat in einer Münchener Handschrift mit der Einleitung Gruners: ‚Desiderio desiderastis', gibt aber die Disposition mit den Anfangsworten Störs wieder, welche Gruner sicherlich nicht übernommen hat[3].

Die Grunersche Arbeit wurde dann von dem Freiberger Lehrer Vincentius für seine Vorträge verwendet. Solche theologische Vorträge für den Klerus waren nichts Seltenes und bezeugen das Interesse desselben für eine tiefere Ausbildung. Auch in den kleineren Städten war die Zahl der Geistlichen grofs. Es kann daher nicht auffallen, dafs der geistliche Lehrer einer Schule der nicht unbedeutenden Bergstadt Freiberg in Sachsen Vorträge über die Messe hielt. Vielleicht hat der eifrige Lehrer diese Vorträge auch in Dresden wiederholt. Denn eine Münchener Handschrift gibt den Traktat wieder mit der Schlufsbemerkung, dafs er in Dresden vorgetragen worden sei[4].

---

[1] Bl. 125': ‚Sub anno Domini [M]CCCCXXXIIII ipsa die Pelagii. Et sic est finis huius operis editum in uniuersitate Lipcensi, thurigi thuris.' Die Handschrift stammt aus dem Chorherrenstift St. Martin ‚in monte Thuricensi prope Thuregum'.

[2] CWr. I Q. 168, Bl. 1—122 enthält die Auslegung Störs unter Ausschlufs der Vorrede; am Schlusse steht: ‚Et sic est finis huius officii misse anno Domini 1421 fer. V. ante gregorii in letare. Et est pronunciatum per reuerendum magistrum hertwinum parisiensem in lubano.' Über den Pariser Magister vermochte ich nichts zu ermitteln. Die Cistercienser hatten sich von ihm Vorträge über die Messe halten lassen.

[3] Clm. 8972, Bl. 3: ‚In honorem benedicte . . . trinitatis . . . sanctorumque patronorum huius diocesis, sancti Iohannis Baptiste et sancti Laurencii nec non pro felici incremento alme uniuersitatis Lipcensis aggressurus laborem . . .'

[4] Clm. 19 547, Bl. 1—104': ‚Explicit exposicio siue glossa super canonem misse optima et utilima in Tresen pronunciata.'

Nach Eysengrein hat auch der Leipziger Professor Johannes Hoffmann von Schweidnitz, welcher mit den deutschen Professoren von Prag nach Leipzig übersiedelte und später Bischof von Meißen (1427—1451) war, eine Meßerklärung geschrieben[1]. Dieselbe soll sechs Bücher umfaßt haben und den beiden Markgrafen von Meißen gewidmet gewesen sein[2]. Sie ist bis jetzt unbekannt geblieben. Das gleiche gilt von der dem späteren Leipziger Theologen Bruno von Waltershausen zugeschriebenen Erklärung des Kanons[3]. Die beiden Schriften des Provisors des Leipziger Bernhardkollegs, des Cisterciensers Balthasar von Pforta, aus dem Ende des 15. Jahrhunderts werden unten zur Behandlung gelangen.

d) Die Magister Egeling von Braunschweig und Gabriel Biel.

Noch vor der Gründung und Eröffnung der Mainzer Universität durch den Erzbischof Diether im Jahre 1477 wurden in Mainz theologische Vorlesungen für den Klerus gehalten. Nach dem kanonischen Rechte sollte ja an jedem Domkapitel ein Theologe bestellt werden, dessen Aufgabe neben dem Predigtamte auch in der Unterweisung der Kleriker bestand. Freilich umging man oft genug diese zweckmäßige Bestimmung; indessen wurden doch die Bischöfe und Kapitel durch die Überzeugung von der Notwendigkeit der theologisch-praktischen Unterweisung und durch den Bildungstrieb vieler Kleriker bestimmt, Veranstaltungen zu treffen, welche den Bedürfnissen der Kirche und des Klerus entgegenkamen. Denn nur wenigen Klerikern war es vergönnt, Universitäten zu besuchen. Die große Menge — mit Vorliebe ‚simplices sacerdotes' genannt — mußte sich mit der oft knappen geistigen Kost der Domschulen begnügen oder in Klöstern oder sogar auf privatem Wege die notwendigsten theoretischen Kennt-

---

[1] Hoffmann war im Sommersemester 1413 Rektor der Leipziger Universität und damals noch ‚sacre theologie baccalarius formatus'. Siehe *Erler* I, 42.

[2] *Eysengrein* Bl. 159: ‚De officio missae et omnium actionum in missa libros sex ad illustres principes dominos Marchiones Misnenses scripsit.' Vgl. *Fabricius* IV, 371.

[3] *Eysengrein* Bl. 169: ‚Canonem divini, mystici et salutaris missae sacrificii exposuit, mysterium omnium maxime horrendum verendumque lucubrationibus describens doctissimis.' Ein Johannes Brun de Waltirshusen wurde im Sommersemester 1435 in Erfurt immatrikuliert (*Weissenborn* I, 163).

nisse und praktischen Fertigkeiten zu erwerben suchen. Darum erfreuten sich die für diese ‚simplices sacerdotes' abgefafsten Unterrichtsbücher einer so grofsen Verbreitung. Um dem Klerus aber auch Gelegenheit zu geben, tiefer in die theologische Wissenschaft einzudringen und insbesondere die Erhabenheit und Würde des heiligen Opfers, das der gröfste Teil desselben täglich darbrachte, besser verstehen zu lernen, liefsen Bischöfe, Kapitel und sonstige kirchliche Korporationen hervorragende Theologen Vorträge über die Messe halten. Gewöhnlich legte man diese Vorlesungen in die Fastenzeit. So hielt, wie wir bereits berichteten, Heinrich von Friemar auf Bitten des Erfurter Klerus im dritten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts seine Vorlesungen über die Dekretale ‚Cum Marthae'; in Albi erklärte auf Wunsch des Diözesanbischofs der Dominikaner Bernardus de Parentinis 1342 die Messe. Das Mainzer Domkapitel hatte den Magister Egeling beauftragt, theologische Vorträge für den Mainzer Klerus zu halten [1].

Der Magister Egeling Becker stammte aus Braunschweig. Im Wintersemester 1440/41 wurde er an der Erfurter Universität immatrikuliert [2]. Schon 1445 wurde er Magister in artibus [3]. Während seiner Studien machte er die Bekanntschaft des seit 1443 in Erfurt studierenden Magisters Gabriel Biel aus Speier, welcher ihm über

[1] Der Erzbischof Adolf von Nassau gründete 1465 eine Dompredigerpfründe. Als Domprediger wird bereits der Augustiner-Eremit Heinrich Hoefgarten, welcher 1456 Weihbischof wurde, genannt; diesen ersetzte Gabriel Biel. — Zur Einreihung der Mefserklärung Egelings unter die Universitätsschriften bestimmt uns das Bielsche Werk und der Umstand, dafs Egeling gewissermafsen die Mainzer Universität einleitete.

[2] *Weissenborn* I, 182: ‚Eggelingus Becker de Brunswick.' Die Schreibart Egelingus ist häufiger; vgl. *Weissenborn* I, 49. 50; II, 97 und CErf. 104, Bl. 297a; daneben findet sich auch ‚Engelinus'. Über Egeling vgl. *Trithemius* Bl. 155, der ihn Angelus Saxo de Brunsvico nennt; aus Trithemius schöpfte *Eysengrein* (Bl. 171'); aus beiden stellte *Fabricius* seine kurzen Notizen zusammen. Einige Nachrichten stehen bei *Motschmann*, Erfordia literaria, 4. Fortsetzung (Erfurt 1736) S. 450. Von Egelings Mainzer Wirksamkeit reden *Serarius-Johannes*, Rerum Mogunt. t. I (Francofurt. 1722) p. 126. Einige Notizen stehen bei *Schmidt*, Histoire littéraire de l'Alsace I (Paris 1879), 342. Die Allg. D. Biographie I, 453 bietet nur die Nachrichten des *Trithemius*; mehr aber *Falk* im Kirchenlexikon I², 845, im Centralblatt für Bibliothekwesen XV (1898), 113 und in der Schrift Bibelstudien S. 58. Um einiges können wir die spärlichen Nachrichten bereichern.

[3] CErf. 104, Bl. 297a: ‚Magister Egelingus Becker de Brunswyk 1445'; ebenso CErf. 103, Bl. 8b.

das Grab hinaus treue Freundschaft bewahrt hat[1]. Da die Aufzeichnungen über die Promotionen an der Erfurter theologischen Fakultät unvollständig sind, läſst sich der Studiengang Egelings nicht genau verfolgen. Daſs er den theologischen Lizentiatengrad erworben hat, ist unzweifelhaft. In einem dem 15. Jahrhundert angehörigen Kataloge der Erfurter Universitätsbibliothek, welcher sich in Kopenhagen befindet, wird der Magister Egeling unter den Geschenkgebern als ‚Licentiatus theologiae' aufgeführt[2]. Auch die unten noch anzuführenden handschriftlichen Predigten Egelings und Gabriel Biels Meſserklärung bezeichnen ihn als solchen[3]. Nimmt man den gewöhnlichen Verlauf der theologischen Studien an, so kann Egeling diesen Grad nicht vor dem Jahre 1453 erworben haben.

Von Erfurt wurde er nach Mainz berufen, vielleicht auf Veranlassung seines ihm dorthin vorausgegangenen Freundes Gabriel Biel. Hier erwarb er sich als Prediger einen gefeierten Namen. Seine hervorragenden Leistungen waren wohl der Anlaſs, daſs er mit der Abhaltung wissenschaftlicher Vorträge für den Klerus betraut wurde. Das Domkapitel hatte ihm ein Beneficium an der Martinskapelle übertragen[4]. Er trat in Mainz schon in Beziehungen zu den Kartäusern und wird als Präbendarius der Kartäuser von St. Michael bei Mainz und von St. Maria bei Straſsburg bezeichnet[5]. Wann Egeling von Mainz nach Straſsburg gegangen ist, läſst sich nicht genau feststellen. Im Januar 1478 war er bereits in Straſsburg[6]; 1479 treffen wir ihn wieder in Mainz als Mitglied der Kommission, welche die Lehren Johanns von Wesel zu prüfen hatte. Egeling wie Geiler von Kaisersberg widerrieten die Verurteilung des Angeschuldigten[7]. Der Magister genoſs nur wenige Jahre seine freiwillige Zurückgezogenheit;

---

[1] Gabriel Biel war schon 1438 in Heidelberg zum Magister artium promoviert worden (*Töpke* II, 385); unter dem Jahre 1443 findet er sich als solcher in der Erfurter Matrikel eingetragen: ‚Magister Gabriel de Spira Heidelbergensis 1443.' CErf. 104, Bl. 296'a; derselbe Eintrag steht im CErf. 103, Bl. 8a.

[2] Centralblatt für Bibliothekwesen II, 279.

[3] Siehe unten S. 540 Note 3 und 4.

[4] Er nennt sich selbst (CFrk. 93, Bl. 2'b) ‚capellanus capellulae sancti Martini'.

[5] Siehe unten S. 540 Note 4.

[6] Er war mit Geiler von Kaisersberg bei der Grundsteinlegung der Kirche der hl. Maria Magdalena, die am 20. Januar 1478 stattfand. Vgl. *Dacheux*, Jean Geiler de Kaisersberg (Paris 1876) p. 183.

[7] *Schmidt*, Histoire littér. de l'Alsace I, 342. 347. Siehe oben S. 311 Note 1.

er starb 1481 und wurde in der Kirche der hl. Maria Magdalena, welche zu dem Kloster ‚der Reuerinnen' gehörte, beigesetzt [1].

Aufser der Erklärung des Kanons der Messe führt Trithemius als Schriften Egelings noch ‚quaestiones diversae, sermones varii et quaedam alia' an. Derselbe rühmt seine Rednergabe und seine Wirksamkeit als Prediger in Mainz [2]. Seine Sermones waren bisher völlig unbekannt. Die Mainzer Stadtbibliothek enthält aber ein Fragment eines ‚Sermo ad clerum', welcher an der Vigilie von Mariä Himmelfahrt in Mainz gehalten wurde [3]. Die Rede, deren Eingang die üblichen Bescheidenheitsversicherungen enthält, begleitet die heilige Jungfrau auf ihrem Triumphzug durch die Chöre der Engel und die Scharen der Heiligen. Sie mufs grofsen Eindruck gemacht haben, denn ein Zeitgenosse rühmt sie in einer Randbemerkung als ‚aureus sermo'.

Vollständig erhalten ist eine Predigt, welche Magister Egeling in der Kartause bei Strafsburg am Feste des hl. Antonius gehalten hat [4]. Der Prior der Kartause, welcher auch den Namen Antonius trug, hatte ihn gebeten, eine Lobrede auf den berühmten Vater der Eremiten zu halten. Der Eingang der Predigt bekundet eine nicht gewöhnliche Gewandtheit in der Form. Er lautet:

---

[1] *Trithemius* Bl. 155: ‚Moritur Argentinae, in coenobio poenitentium sepultus.' Siehe *Dacheux* a. a. O.

[2] *Trithemius* a. a. O.: ‚vir in divinis scripturis eruditissimus et in saeculari philosophia egregie doctus, vita praeclarus, in declamandis sermonibus ad populum celeberrimae opinionis, quippe qui post magisterium docendi in gymnasio Erfordensi apud Moguntiam multo tempore praedicatoris gessit officium . . .'

[3] Fragmentenmappe: ‚Sermo habitus ad clerum Maguncie in uigilia assumpcionis gloriose uirginis Marie per reuerendum magistrum Engelinum sacre theologie licenciatum.' Er beginnt: ‚Uox grauis michi, patres dignissimi, auribus nuper insonuit: — surge propera laudes Uirginis recensere, — uox inquam preceptorum meorum iure equissimo ueneranda . . .' Es sind fünf Blätter in kleinem Formate; auf Bl. 5′ bricht der Sermo ab.

[4] Mainzer Stadtbibliothek, Fragmentenmappe, sieben Blätter. Bl. 1: ‚Sermo de sancto Anthonio abbate editus ab eximio uiro Engellino de Brunswick in sacra pagina licenciato excellentissimo, prebendario quondam domorum sancti Michaelis prope Maguneiam et beate Marie uirginis, Carthusiensis ordinis iuxta Argentinam site [Hs.: sitam].' Bl. 1′ ist leer. Bl. 2: ‚Sermo magistri Engelini in theologia licenciati dignissimi habitus in conuentu fratrum Carthusiensium prope Argentinam de s. Anthonio.' Bl. 7′ Schlufs: ‚tandem uero alarum leuitate subnixus uolauit duce Christo de regione umbre mortis in regionem lucidam, de uia ad patriam, quod et nobis prestare dignetur Iesus Christus in secula benedictus. Amen.' ‚Scriptum ex caritate in domo Argentine pro domo Maguncie anno salutis 1498.'

Commonuit me uenerandus pater noster Antonius, breue saltem uerbum facere ad uos patres, iure utique michi carissimos, de inclito et sancto patre Antonio. Et recte quidem: quia in die sancti Antonii et noster pater Antonius lucis exordia introiuit. Nolite igitur mirari, cur pater noster Antonius beatissimi patris Antonii preconia audire delectetur. Consonancia siquidem nominis amicicias parit et simile similibus preeminenciis gloriatur. Sed quis ego, ut onus id pregrande ualidioribus eciam humeris formidandum susceperim? O pater Antoni, timeo, cum tuis cupio parere monitis, improbus beatissimi Antonii laudator inueniri. Uereor siquidem, ut cum cepero uerbis ipsius promere laudes, sermonem confundant opera. Antonius, si dixero, ut lutum opes calcauit, tacitus forsitan quis cogitat: ut quid igitur tu ipsas insectaris? Antonius, si dixero, ingentis abstinencie rigorem tenuit, tacitus quis submurmurat: quid igitur tu inter uina adhuc et epulas ructuas . . . Antonius, si dixero, antra deserti incoluit, tacitus quis questionem suscitat: ut quid igitur tu mundi spatia non cessas perlustrare? Cur quod loqueris non facis? Cur in te non facis splendescere quod in alio narras insigne? . . .‘

Der Magister legt in erbaulicher Weise unter Zugrundelegung des Textes ‚Iustum deduxit Dominus per vias rectas‘ die Hauptmomente des Lebens des hl. Antonius dar und macht am Schlusse dem gleichnamigen Prior noch ein rednerisches Kompliment[1].

Doch sein Hauptwerk ist die Erklärung des Kanons, die aus den in Mainz gehaltenen Vorträgen entstanden ist. Die Beauftragung des Magisters mit theologischen Vorträgen scheint nicht bloſs für diesen einen Fall erfolgt zu sein. Denn Egeling rühmt die Freigebigkeit des Domkapitels, welches ihn nicht nur überreich für seine Leistungen belohnt, sondern sogar dafür gesorgt habe, daſs auch der künftige Nachwuchs im Klerus den notwendigen Unterricht in der heiligen Wissenschaft erhalte. Der Magister knüpfte darum an seine Beauftragung die Hoffnung, daſs aus diesem, wie er bescheiden sagt, kleinen und unscheinbaren Anfange eine hohe Schule begabter und gelehrter Männer erwachsen werde[2]. Man darf vielleicht annehmen,

[1] ‚Audisti et tu, o pater Antoni, hanc difficilem lectionem (sc. vade et vende omnia), et ad instar sancti Antonii mundo mundana linquens te solitudini monachorum in iuvenilibus annis artius mancipasti.‘ [2] Siehe unten S. 546.

daſs Egelings Vorträge die Absicht, in Mainz eine Universität zu gründen, rascher zur Ausführung gebracht haben. Der Magister war wohl nicht mehr in Mainz, als die Universität eröffnet wurde; er wird von Straſsburg aus die neue Stätte höherer Bildung, als deren geistiger Begründer er betrachtet werden kann, in ihrer Entwicklung mit freudigem Interesse verfolgt haben.

Die Vorträge Egelings über die Messe fanden unter der Regierung des Erzbischofs Theodorich von Erbach, welcher vom 6. Juli 1434 bis zum 6. Mai 1459 die Mainzer Kirche leitete[1], statt. Denn der Magister sagt, daſs die Mainzer Priester im Kanon für den Erzbischof Theodorich zu beten haben[2]. Der späteste Termin wäre also das Jahr 1459. Sie wurden am Freitage nach dem zweiten Fastensonntage begonnen[3].

Die bisher unbekannte Meſserklärung Egelings liegt in zwei Handschriften vor, in einer anonymen Kölner, welche 1464 im Kloster St. Alban in Mainz geschrieben ist[4], und in einer Frankfurter mit der Bezeichnung eines Magisters ‚Engelmus' als des Verfassers der ‚Expositio canonis missae'[5]. Daſs dieser Engelmus niemand anders

---

[1] *Gams* p. 290.

[2] CFrk. 93, Bl. 54′: ‚Debent ergo sacerdotes huius diocesis orare pro reuerendissimo in Christo patre ac domino domino Theodorico archiepiscopo Moguntino.'

[3] Egeling bezieht sich auf das Meſsofficium dieses Tages in der Einleitung (Bl. 3b): ‚Et primo de sublimi et eminenti sacerdotis dignitate [paucula annotabo]. Ad quod rite peragendum occurrit uerbum euangelii „Uerebuntur filium meum". Ita scribitur Matth. 21 cap. et presentis diei missali officio.' Das ist aber die Messe in fer. VI post dominicam II in Quadragesima.

[4] CKSt. GB. Fol. 99, Bl. 311′: ‚Finitum in monte s. Albani extra muros Maguncie anno Domini 1464.'

[5] CFrk. 93. Auf dem Vorderdeckel des gleichzeitigen Einbandes steht, und zwar auf der Auſsenseite, die Bestimmung: ‚Iste liber debet poni ad communem librariam uel alium locum congruentem chori sancti Bartholomei uel ex alia parte inter libros ueterum'; auf der Innenseite der Vermerk: ‚Liber exposicionis canonis misse per magistrum Engelmum sacre scripture professorem, quem dominus Ioannes Gerau uicarius quondam ecclesie sancti Bartholomei conscribi fecit, ex eius testamento deputatus ad librariam communem prefate ecclesie.' Der gut geschriebene Band hat 296 Blätter; die ‚Exposicio canonis misse' steht auf Bl. 1—285′; 286—289 sind leer; 290—295 enthalten ein unvollständiges Register; 295′ und 296 sind unbeschrieben. Die Handschrift ist zweireihig; am Beginn und bei den einzelnen Abschnitten finden sich gemalte Initialien ohne besonderen Wert. Am Schlusse nennt sich der Schreiber: ‚Finitum Francfordie per me Iohannem Bomersheym arcium baccalarium anno Domini millesimo quadringentesimo septuagesimo die uero Marcii 23.

sein kann als der Magister Egeling, ist zweifellos. Abgesehen von dem Gleichklang der Namen, beweist das die Vergleichung der Expositio mit dem Werke Gabriel Biels über den Kanon. Andere Handschriften der Expositio sind nicht bekannt. Unter dem gefeierten Namen Gabriel Biels, welcher seinem Freunde den Anteil an dem Ruhme treulich sicherte, ging sie in ihren wesentlichen Teilen fast wörtlich gedruckt in die theologische Literatur über. Aber wie ängstlich und wie gewissenhaft auch Gabriel Biel — eine rühmliche Ausnahme in jenen Zeiten, in welchen literarischer Diebstahl nicht schändete — das geistige Eigentum Egelings anerkannte und geschätzt wissen wollte, der Ruhm der literarischen Leistung ist wesentlich dem Tübinger Theologen verblieben, Egelings geistige Arbeit aber blieb ohne die verdiente Anerkennung.

Die Einleitung, welche Egeling der Meſserklärung vorausschickt, ist nach mehr als einer Richtung hin interessant. Sie verrät einen Mann von groſser Gewandtheit und von gutem Geschmack, der die lateinische Sprache mit Geschick handhabt und im Stile weit über den geschraubten Deklamationen anderer Redner steht. In gefälligen Wendungen weiſs er dem Domkapitel verbindliche Artigkeiten zu sagen und den Zweck seiner Berufung und die Hoffnungen, die er daran knüpft, einzuflechten. Dadurch liefert die Einleitung einen willkommenen Beitrag zur Geschichte des theologischen Unterrichtswesens in Mainz. In dem folgenden Auszuge sollen darum die wichtigsten Stellen wörtlich mitgeteilt werden[1]:

‚Multa laude digna attollit omnis etas, que sui generis coequa nobilique indita proprietate excellere cernit sensu racionis. Equidem iure optimo id agere conuincitur, quia pusilla paruis, grandia magnis laudibus ut compensentur oportet. Gradus enim ualoris honoris gradu simili uult metiri. Ita, patres optimi, extollit uulgus patriam, que uini ferax est, que habundat oleo atque frumento, que frequens est armentis atque gregibus diuersis, que auri et argenti scatebris plena est, ubi sunt fortes equi, pingues boues, teneres

(Von späterer Hand:) Et est Iohannis Mummelinck de Gerauwe uicarii ecclesie sancti Bartholomei Francfordensis.‘ Dieser Vikar hat, wie bemerkt, den Codex seiner Kirche letztwillig hinterlassen. — In den folgenden Mitteilungen ist diese Frankfurter Handschrift benutzt. Die ziemlich zahlreichen kleinen Schreibfehler derselben werden meist ohne Bemerkung korrigiert.

[1] CFrk. 93, Bl. 1.

edi, ubi fontes clari, ampnes oportuni, ubi diuersi fructus et dulcia poma nascuntur. Sic et ouis fructuosa uellere operta copioso et [in] mammis lacte tumens commendatur et equus si ad speciem sit honestus, ad cursum uelox, ualidus ad uecturam. Nec quispiam, patres eximii, uerbum prolatum uerum existimet in hiis dumtaxat, que nature dono nobilitatis ubertatisque gradum tenent pociorem, ymmo et magis de hiis, que humano ingenio arte, industria, labore aut certe dei beneficio plurima antecellunt. Hec etenim laudum titulis uerius primis exornanda sapientes arbitrantur. Sic egregie policie ueterum Athenorum, carmina Chaldeorum, consideraciones Arabum, Iudeorum ceremonie, architectura Babyloniorum, Noe georgica, Moysis prestigia, Sampsonis enigmata, Salomonis problemata, Esculapii antidota, Apollinis[1] oracula dignis historiis commendantur. Sic Ieronimus Titum Liuium, Augustinus Ambrosium, Homerus Priamum preconisat. Quid mirum si historiarum celebrium uirorum illustrium edoctus existens illustres et ingenuos huius precelse et insignis ecclesie Maguntine magnificentissime laudum titulis profitear insigniri. Reuera cumulatiori laude dignos specto, quam mea imbecillitas promere sinat. Quid etenim magis uirtute pro mortalis uite studio uenit extollendum, que inobediencie aperit, quantum obediencie sit inferior, astucie quam stulta sit obiecta prudencie, auaricie quantum sit inferior largitate, inuidie quam liuida sit zelo comparata, iniusticie[2], quantum a iusticia excedatur? Ait diuinus Plato: Si uirtutis species possit intueri, omnium intuencium ad oculos se impeteret.'

Der Magister weist dann auf die Tugenden Abrahams und der Märtyrer hin und fährt fort[3]:

'Sed quorsum hec tendit oracio nisi ut ob uirtutes que memoriam priscorum patrum agi cum laudibus effecerunt, claro sanguine progenitos dominos sincerius recommendem? In hac quam cernitis nouitate singulari[4] placuit siquidem generosis dominis ecclesie presentis ministris totique cetui clericorum diuino cultui mancipatis preficere lectorem in sacra theologia magistrum aut saltem ad magisterium licenciatum, ut eosdem iustruat, uiam ueritatis doceat et de ea que in ipso est sciencia racionem prebeat postulanti. Felix spiritus qui talia suggerere dignatus est, sed et felix iste

---

[1] Bl. 1b. [2] Hs.: 'iusticie'. [3] Bl. 1'a. [4] Er meint seine Vorlesungen.

spiritus qui flatum istum non extinguere sed et aliis inmittere non pertimuit, ut eorum cordibus succensis proprii nominis gloriam perquirerent et deo placitum opus dedicarent. In hoc opere uirtuoso sublimis meriti lucet obediencia, micat iusticia, fulget largitas, eminet zelus. Obediencia lucet, dum insignes domini sancte matris ecclesie uigilantis sollicite super salute filiorum preceptis se obtemperant, que ut in qualibet metropoli ecclesia theologus habeatur salubriter ordinauit, ne scripture ignorancia pestiferum uirus hereticorum corda simplicium contaminet et triticum a lolio obruatur[1]. Nitet iusticia, dum filii honorem matri deferunt, dum patres filios, prelati subditos in lege Domini et scripturarum intelligencia student educare. Fulget largitas, dum de propriis eciam marsupiis lectori supra cetera laboris stipendia magnifice tribuunt et amplius uberiusque satagunt prouidere, dum perhennare et extendere sua[2] beneficia conantur in posteros, ut beneficiis ipsorum sustententur nondum nati et ipsi in eorum dignis memoriis permaneant funerati[3]. Zelus lucet animarum, cum cura cunctorum salutis agitur, dum singuli ad leccionem inuitantur, que extinguit errorem, a mundi separat uanitate, oracione siquidem mundamur, leccione autem instruimur . . .'

Egeling zeigt an Beispielen, u. a. an Augustinus, wie heilsam für Geist und Herz das Studium und die lectio seien, und wendet sich dann an die Gegner[4]:

,Territet licet sermo quosdam ideotas et simplices, qui sub ueste religiosa sanctitatem simulant, in oculis propriis sibi magni apparentes, qui ab hominibus doceri instruique recusant seque de perfeccione iactantes nullis frenis se ligari sed spiritus libertate agi se affirmant, qui eos — ut aiunt — in singulis instruit luculenter[5]. Caueant hii ne inimici uersuciis et decepcione fallantur, cum sibi de perfeccione blandiuntur et literatissimorum uirorum direccione non egere [putant] . . .'

---

[1] Vgl. c. 4. 5. X de magistris V, 5. [2] Bl. 1'b.

[3] Das setzt voraus, daſs das Domkapitel eine Stiftung zur dauernden Unterhaltung eines theologischen Lektors gemacht habe. Weitere Nachrichten über die Dotation des Lektors finden sich nicht. [4] Bl. 2a.

[5] Er spielt auf die Begarden und Beguinen an, die, wie auch manche waldensische Sektierer, die Studien für überflüssig erklärten.

Dieser Hochmut und dieser Subjektivismus, bemerkt er weiter, sind unkirchlich und führen zum Abfall vom Glauben und von der Kirche.

‚Ad propositum redeundo uenerabilium dominorum zelum attendistis in leccionis institutione que quod cauendum ostendit et quo tendendum aperit. Sed quis ego qui coram tam spectabili clericorum cetu os nitor aperire lectoris officium assumens, lectoris preconiis minime decoratus, qui ut fructuose dogmatiset radiare debet ingenii agilitate, intellectus subtilitate, multa experiencia, limpida eloquencia et uirtutum claritate?‘ [1]

Da er meint, diese Eigenschaften nicht zu besitzen, hält er sich für unfähig, seine Aufgabe gut zu lösen; aber dieselbe habe auch einen groſsen Reiz:

‚Allicit ad huius operis inicium rei salubris nouitas, que ut in posteros feliciter deducatur, requirit inceptorem. Neque enim in alios deriuatur quod inicio caret. Gratulantur latomi cum preciose turris struende aut certe alterius artificiosi edificii primum iaciunt lapidem fundamenti, et exultat qui nobilis progenii in natos et filias propagati stipes habetur. Nec cuiquam inepta absurditas uideatur quod res ista insignis cum tantillo inchoatur. Hoc siquidem patres fieri misterio agnoscite, ut nature processus, qui a non potente falli actore dirigitur, in presenti negocio obseruetur, cuius, ut naturales astruunt, est ab imperfecto accionem incipere et ad perfeccius tendere pedetentim. Ita sane non aliter fieri in opere quod spectatis estimate, in quo duce deo futuros uiros morum honestate stipatos, fulgentes [2] uirtutibus, sapiencia preditos prodire cernetis, quibus uiam preparo, quorum precursor existo.‘ [3]

Den Schluſs der Äuſserungen seiner bescheidenen Gesinnung bildet ein Gebet zum hl. Martinus, dem Patrone der Domkirche:

‚Et ut in hac mea deprecacione, expectacione non confundar merearque cicius exaudiri, mecum patres et domini, supplices recurrite ad uestre ecclesie tutorem et patronum inclitum, dignissimum presulem sanctum Martinum humiliter ipsum orantes, ut que pietas dignum istum presulem commouerat rogantem nudum lori-

---

[1] Bl. 2b. [2] Hs.: ‚fulgens‘.

[3] Bl. 2'a. 2'b. Egeling spricht die Hoffnung aus, daſs seine Vorlesungen den Anfang zur Entstehung der Universität bilden werden.

pedem ne algore interiret sua ueste operire, hanc ipsam deum interpellet pro sibi peculiariter dedicate capellule capellano sueque ecclesie ministris, quatenus que nostris meritis impetrare non meruimus sue oracionis et peticionis intuitu deus largitatis manum aperiat, uiscera inmense pietatis dirumpat largiendo.'

Am Beginne seiner Vorträge gibt Egeling eine Übersicht über die Heilsgeschichte der Menschheit. Nachdem er den Fall Adams berührt, führt er an der Hand des hl. Augustinus die Veranstaltungen Gottes zur Rettung des Menschengeschlechtes auf, zuletzt die Sendung seines eingeborenen Sohnes und dessen erlösendes Opfer am Kreuze. Das Werk der Erlösung soll allen Generationen zugute kommen; um das zu ermöglichen, rüstete der Heiland seine Apostel und Jünger mit Vollmachten aus. Von diesen potestates handelt der Magister weitläufig[1]. In den Ausführungen über die Jurisdiktionsgewalt beklagt er die Praxis vieler Prälaten, welche ihren Untergebenen die Vollmacht, in Reservatfällen — und deren Zahl war groſs — zu absolvieren, nicht gewähren. Er weist darauf hin, welch nachteilige Folgen das für die Priester selbst habe[2]. Die erhabenste potestas ist die Konsekration des Leibes und Blutes des Herrn. Daran schlieſst er Erörterungen über die Voraussetzungen der gültigen und würdigen Konsekration, über die moralischen Anforderungen an den Priester,

---

[1] Bl. 5—9.

[2] Bl. 8b: ,Debent igitur prelati iurisdiccionem habentes aliis sacerdotibus iurisdiccionem impertiri, ut saluti eorum maxime uiderint expedire, et non plus debito ampliare, ne pateat contemptui, nec plus debito coarctare, ne eius nimia restriccio saluti populi sit nociua . . . Attendere siquidem debent prelati, quod potestas eis data est in edificacionem ecclesie et non in destruccionem, ut dicit apostolus, et in fauorem et utilitatem populi christiani. Unde tenentur tales aliis impertiri prout subditorum necessitas hoc requirit, alias enim quomodo in edificacionem ecclesie recepissent? Quo contra fit in quibusdam ciuitatibus eciam magnis et populosis — taceo de uillis — ut nedum ibi conferatur auctoritas absoluendi in casibus reseruatis, quod certe uergere uidetur in detrimentum salutis plurimorum. Timendum siquidem multa in eis committi adulteria, stupra, sacrilegia et alia que non debeo nominare peccata ab hominibus utriusque status, sacerdotalis (Hs.: secularis) et laicalis, in quibus tamen et conciones et misse suis temporibus frequentantur. Non siquidem se abstinent sacerdotes ad celebrandum qualitercunque obligati missas cottidianas, quamuis predictis peccatis sunt irretiti, sed mutuo se remittunt, sicut necesse est, usque dum ueniat auctoritatem habens. Similiter neque laici communione suspenduntur, sed remittuntur ad iurisdiccionem habentem, qui sepe extra quadragesimam ciuitates uisitat, cum apud vulgus consuetum est minime confiteri.'

über die Hindernisse moralischer und physischer Natur, die pericula accidentia in missa, und endet mit einer langen, in herzlichem Tone gehaltenen consolatio scrupulosorum[1]. Es folgt dann eine allegorische Deutung der vestes sacerdotales, eine Belehrung über die horae canonicae und die Gebete vor der Messe und endlich eine kurze Erörterung über die Zeit und den Ort der Zelebration[2]. Ehe er zur eigentlichen Meſserklärung übergeht, behandelt er die gnadenreichen Wirkungen des heiligsten Sakramentes in längeren, von warmer Begeisterung durchglühten Ausführungen[3].

Die umfangreich angelegte Erklärung der Gebete des Kanons gestaltet sich fast zu einer Abhandlung über die gesamte dogmatische Theologie. Äuſserlich ist sie in sechs ‚particulae' eingeteilt, wie dies auch in älteren Meſserklärungen geschieht. Nicht ohne Bedeutung ist die auffallend breit angelegte Verteidigung der kirchlichen Vorschrift, den Kanon secrete zu beten[4]. Es scheint, daſs man im Volke vielfach Anstoſs daran nahm. Bei der Fürbitte für Papst, Bischof und König bespricht er sowohl die päpstliche Gewalt wie das Verhältnis der potestas saecularis zu der potestas ecclesiastica[5]. Mit Ausführlichkeit behandelt er das Verhältnis des unsichtbaren Hauptes der Kirche zu dem sichtbaren und betont unter Hinweis auf wirkliche oder angebliche Tatsachen, wie sehr auch die Päpste des fürbittenden Gebetes bedürfen. In der Erörterung über die Staats- und Kirchengewalt folgt er der gewöhnlichen scholastischen Anschauung. Unter dem ‚rex' des Kanons versteht er den ‚constitutus in suprema dignitate laicali', mag dieser nun rex sein oder imperator. Die weitere Bemerkung, daſs viele das ‚pro rege' auf den Fürsten des Landes beziehen, in welchem sie zelebrieren[6], beweist, welche Fortschritte der Territorialismus damals schon in den deutschen Landen gemacht hatte.

Das Memento vivorum gibt ihm Anlaſs, zu erörtern, wer zur Teilnahme an den Früchten der Messe befähigt ist, und eingehende Belehrungen über die Applikation der Messen und über die zahlreichen dabei von der Schule und von der Praxis aufgeworfenen Fragen zu geben. Daneben bietet er auch eine Abhandlung über Benefizien und über Simonie[7].

---

[1] Bl. 9—19a. [2] Bl. 19'—22b. [3] Bl. 22'—30'. [4] Bl. 32.
[5] Bl. 49b—54'a. [6] Bl. 53. [7] Bl. 58—77.

Den Konsekrationsworten mit ihren historischen Eingängen widmet er einen breiten Raum[1]. Abgesehen von der Interpretation der evangelischen Einsetzungsberichte, beschäftigt sich der ganze Abschnitt mit der dogmatischen Darlegung des Sakramentes und Opfers und der Lösung der groſsen Zahl von Quästionen, welche die mittelalterliche Theologie dabei aufzuwerfen wuſste. Bei dem ‚Unde et memores‘ befleiſsigt sich der Magister gröſserer Kürze, aber das ‚Memento defunctorum‘ verleitet ihn wieder zu ausführlichen Erörterungen über die Suffragien für die Verstorbenen und über den Wert der Messe für die letzteren[2]. In der Frage, ob für die Verdammten die Messe dargebracht werden dürfe, entscheidet er sich — trotz des vielberufenen Beispiels Gregors des Groſsen, der angeblich durch eine Messe Kaiser Trajans Seele aus der Hölle befreit haben soll — mit Albertus Magnus und der Mehrheit der Theologen für die negative Antwort[3]. Im Pater noster wird jede Bitte eingehend ausgelegt[4]. Für den letzten Teil der Messe begnügt er sich, Wort und Handlung zu erklären. Er folgt dabei meist den Deutungen Innocenz', Albertus' und Durantis. Eine ansprechende Erklärung endlich findet die Segensformel: ‚Celesti benediccione benedicat uos et custodiat uos pater et filius et spiritus sanctus.‘ Im Anschluſs daran beendet er sein umfangreiches Werk mit den Worten[5]: ‚Sit inquam hoc oblatum sacrificium te, tota superbenedicta trinitate, miserante i. e. misericorditer concedente propiciabile pro diluendis peccatis, pro remittendis penis et conferendis spiritualibus donis per Christum Dominum nostrum.‘

Egelings Erklärung des Kanons überragt die spätmittelalterlichen Meſserklärungen sowohl in der Form wie im Inhalt um vieles. Wenn er auch keine neuen Bahnen betritt, so versteht er es doch, die Lehren und Traditionen der Alten in durchweg klarer Sprache darzulegen und dem Verstande und den Herzen nahe zu bringen. Um das zu können, hat er sich bei älteren und jüngeren Theologen fleiſsig umgesehen: Innocenz III., Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, Alexander von Hales, Robert Holcot, Johannes Gerson liefern ihm ein reiches dogmatisches und ascetisches Material;

---

[1] Bl. 99—183. [2] Bl. 190—207.
[3] Bl. 197'b. Er entnimmt den ganzen Passus über Trajan der Aurea Legenda c. 46, p. 197.
[4] Bl. 207—262'. [5] Bl. 285'.

die Summa Astexani und die Summa Hostiensis sind seine kanonistischen Führerinnen; in der verhältnismäfsig wenig berücksichtigten Erklärung der Handlungen der Messe folgt er der fast als unantastbar geltenden Autorität Durantis. Er macht sich auch meist die allegorischen Deutungen des letzteren und Innocenz' III. zu eigen. Das Hauptgewicht legt er auf die dogmatische, moralische und ascetische Erklärung des Kanons, und darin übertrifft er zweifellos seine Vorgänger. Für die Geschichte des Ritus der Messe bietet aber seine Arbeit fast gar keinen Ertrag[1].

Zu den Zuhörern und Verehrern des Magisters Egeling gehörte auch Gabriel Biel aus Speier[2]. Derselbe hatte 1432 als Primissar bei St. Peter in Speier die Universität Heidelberg bezogen, wo er 1435 Baccalar und 1438 Magister in artibus wurde[3]. Im Jahre 1443 nahm ihn die Erfurter Artistenfakultät auf. Wahrscheinlich machte er in Erfurt seine theologischen Studien. Von Erfurt ging er noch vor 1450 nach Mainz[4], wo er Domprediger wurde und mit dem Magister Egeling längere Zeit zusammenwirkte. Vom Grafen Eberhard von Württemberg 1477 nach Urach berufen, leitete er das dort neubegründete Chorherrenstift im Geiste der Windesheimer Kongregation, der ,Kleriker vom gemeinsamen Leben', welcher er selbst angehörte. Im Jahre 1484 folgte er einem Rufe desselben Grafen an die junge Universität Tübingen. Reich an wissenschaftlichen und kirchlichen Ehren starb er 1495.

In treuem Andenken an seinen heimgegangenen Freund und in aufrichtiger Hochschätzung der wissenschaftlichen Leistungen desselben bediente sich Gabriel Biel in seinen 1488 gehaltenen Vorlesungen über den Kanon der Messe der Mainzer Vorträge des Magisters Egeling. Biels Vorlesungen fanden solchen Beifall, dafs sie noch in demselben Jahre zu Reutlingen im Druck erschienen. Der Druck war

---

[1] Bl. 33b wird die lotio manuum nach der Präfation, unmittelbar vor Beginn des Kanons als vorgeschrieben bezeichnet. Dabei wird das ,Lavabo' gebetet. *Gabriel Biel* weicht darin von Egeling ab; er bezeichnet (lect. 17) diese Sitte als ,inconveniens' und die römische — die lotio nach der Oblation — als geziemend. Siehe oben S. 107.

[2] Die Literatur über Biel siehe bei *Linsenmann*, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität Tübingen, in Tübinger Theolog. Quartalschrift 1865 S. 195 ff., und desselben Artikel G. B. im Kirchenlexikon II², 804.

[3] *Töpke* I, 191; II, 385. 386. Danach ist Linsenmanns Angabe S. 201 zu korrigieren. [4] *Falk*, Bibelstudien S. 55.

ohne Vorwissen Biels von seinen Freunden und Kollegen veranlaſst worden. Indessen wurde doch Biels Forderung gewillfahrt, das geistige Eigentum seines Freundes und Lehrers Egeling in den Vor- und Schluſsvermerken anzuerkennen und zu sichern. Die Ausdrücke, mit welchen das geschieht, ehren sowohl den Schüler wie den Lehrer. Titel und Eingang des Werkes lauten[1]:

‚Lectura super canonem misse in alma uniuersitate Tuwingensi ordinarie lecta[2].

Sacri[3] canonis misse expositio resolutissima, literalis ac mistica, dissoluens simul et scolastica dubia circa eucaristie sacrosancte misteria viri quam precipui magistri Gabrielis Biel sacre theologie licenciati peritissimi, per eundem ordinarie in alma Tuwingensi uniuersitate lecta, ex viri clarissimi ingenii quondam acerrimi Eggelingi de Brunszwig sacre theologie licenciati profundissimi, vita pariter et doctrina prefulgidi lectura in insigni metropoli Moguntina ad clerum pronunciata, declarata et exposita, paucis omissis, pluribus additis ac mutatis, quam accuratissime comportata (teste collectore in operis sui calce) incipit feliciter. Cui primum iniciatiua preuia collatione una cum theologica solenni protestatione annectuntur tabule due lectionibus ac literis alphabeticis intercise, ut inibi contenta mox pateant directiue.

In nomine superbenedicte trinitatis, patris et filii et spiritus sancti. Amen. In huius lectionis mee principio tria mihi perficienda conspicio: Primum legende materie breuis recommendatoria introductio. Secundum preuia temeritatis excusatione theologica breuior protestatio[4]. Tercium presentibus dominis meis et preceptoribus graciarum breuissima relatio.‘

Im Anschluſs an Eccli. 15, 3: ‚Cibavit illum pane vitae et intellectus‘, gibt Biel einen Überblick über den religiösen Entwicklungsgang der Menschheit, die, in geistige Not und Armut versunken, des Retters harrte, und geht dann auf die Erlösung und auf das heilige Opfer über, das uns in Wahrheit ‚panis vitae et intellectus‘ sei. An

---

[1] *Hain* *3178. [2] Bl. 1.

[3] Bl. 2. Die Interpunktion des Druckes ist im folgenden in die heute übliche verändert.

[4] Die ‚protestatio‘ war die bei dem Beginne von Vorlesungen übliche Erklärung, sich in allen Ausführungen dem Urteile der Kirche zu unterwerfen.

diese Einleitung schliefst sich die Inhaltsangabe der 89 Lectiones auf 18 Blättern an, welcher ein alphabetisches Sachregister auf sieben Blättern folgt. Dann beginnt die erste Lectio. In der ‚Conclusio operis' schreibt der Magister u. a.:

‚Eos autem, qui hec legere dignabuntur, exoratos esse volo, ut que ad catholicam doctrinam accommoda in hoc nouerint opere, non mihi sed deo, his quoque, quorum scripta congessi, ascribant. Ex meis enim que nulla sunt aut minima, nihil aut parum posui, sed, que ab aliis digesta repperi, ut potui scripsi. Maiorem totius voluminis partem ex lectura viri ingenii quondam acerrimi, famosissimi magistri Eggelingi de Brunswig, sacre theologie licenciati, vita pariter et doctrina prefulgidi ad clerum Moguntinum pronunciata, declarata et exposita pene exemplariter transcripsi. Sicubi vero erratum est, neque illi nec ceteris, sed mee imputetur ignorancie, quia ne dum inuenire, sed nec inuenta ordinate comportare me ydoneum recognosco; quorum pium atque orthodoxum desidero correctorem. Si qui uero huic collectorio titulum preponere maluerint, obtestor et in Christi visceribus cohortor, ut hunc, non alium anteponant: „Expositio sacri canonis misse, ex lectura quondam clarissimi viri magistri Eggelingi de Brunswig sacre theologie licenciati collecta, paucis omissis, nonnullis additis uel mutatis." Hunc vero dignissimum virum nunc de medio sublatum meque peccatorem legencium oracionibus commendo . . .

Finitum legendo 4 novembris Anno Domini 1488.'

Der nun folgende Zusatz zur Lectio 57 betrifft den Ablafs für die Verstorbenen. Biel hatte die Ansicht vertreten, dafs solche Ablässe unzulässig und unecht seien; inzwischen waren ihm aber die Ablafsbullen der Päpste Sixtus' IV. und Innocenz' VIII. zu Gesicht gekommen; darum fügte er den Anhang hinzu, in welchem er seine frühere Ansicht widerruft und die Zulässigkeit der Zuwendung der Ablässe für die Verstorbenen ‚per modum suffragii' verteidigt[1].

Der Drucker schliefst das umfangreiche, über 51 Bogen umfassende Werk mit einer Danksagung gegen Gott und dem Vermerk:

---

[1] Vgl. *N. Paulus,* Der Ablafs für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters, in Zeitschrift für katholische Theologie XXIV (1900), 261 ff.

‚Impressum attamen feliciterque consummatum impensis et singulari cura Magistri Iohannis Otmar ciuis Rutlingensis Anno 1488 in profesto Otmari sancti abbatis 15 die Nouembris.‘ [1]

Der bescheidene und wahrheitsliebende Tübinger Professor bezeichnet die Benutzung des Egelingschen Werkes bei der Abfassung seiner ‚Expositio canonis‘ mit ‚exemplariter transcribere‘ und hat damit bezüglich des gröfsten Teiles seiner Expositio den richtigen Ausdruck gebraucht. Denn eine Vergleichung beider Texte zeigt, dafs mehr als drei Viertel der Expositio dem Magister Egeling angehören, so dafs man mit Fug und Recht die Expositio Biels als die Expositio Egelings mit Zusätzen Biels bezeichnen könnte. Der Prolog und der Eingang zur Erklärung des Kanons (Lect. 15) sind Biels eigene Arbeit. Während er manches ausschied — z. B. die polemischen Bemerkungen über die Handhabung der Reservate, Stellen aus der Verteidigung der sekreten Rezitation des Kanons u. a. —, fügte er aus Eigenem an vielen Stellen längere Ausführungen und kurze Bemerkungen hinzu. So bietet er von Lectio 15—19 einen kurzen Überblick über die Messe bis zum Kanon und zu Lectio 57 die schon erwähnte Abhandlung über die Zuwendung der Ablässe an die Verstorbenen. Aufserdem ist seine Darstellung an vielen Stellen (Lect. 30—32. 56—58 u. a.) umfangreicher. Er zieht auch Autoritäten heran, auf welche Egeling nicht zurückgeht, oft namentlich den von ihm hochgeschätzten Wilhelm Occam, dessen philosophische Richtung er vertrat. So entstand ein

---

[1] Die zweite Ausgabe, welche bei Friedrich Meinberger in Tübingen, wohin die Otmarsche Druckerei von Reutlingen verlegt worden war, erschien, wurde von dem Professor Wendelin Steinbach 1499 besorgt. (Über Steinbach siehe *Linsenmann* in Tübing. Theolog. Quartalschrift 1865 S. 214.) Steinbach, welcher in demselben Jahre das ‚Epithoma expositionis canonis misse‘ Biels herausgegeben hatte, bezeichnet am Schlusse des Werkes diese Ausgabe als ‚lecturam originalem ac fontalem, correctam omnisque mendositatis expertem‘. Heinrich Bebel begleitete sie mit Distichen, deren Schlufs lautet:

‚Maxima crede mihi lector vitare pericla
Possumus et casus excoluisse graves,
Ut gabriel noster divino numine cinctus
Mirifice expressit, mirifice et cecinit.‘

Die Eingangs- und Schlufsbemerkungen lauten wie in der Ausgabe von 1488. Nach dem Druckervermerk wurde der Druck am 29. November 1499 beendet. Der Zusatz zur Lectio 57 über die Ablässe ist der genannten Lectio beigefügt. Vgl. *Hain* *3179. Über die beträchtliche Zahl späterer Ausgaben siehe *Linsenmann* a. a. O. S. 218.

Werk über die Messe, welches durch theologische Gründlichkeit und mafsvolle ascetische Betrachtung vortrefflich geeignet war, den Klerus wissenschaftlich zu fördern und zur Ausübung seines schönsten und gröfsten Privilegiums würdiger zu machen.

Der grofse Umfang der Expositio Biels erschwerte aber ihren Gebrauch und ihre Verbreitung. Darum verfafste Biel unter Ausscheidung vieler Schulfragen und unter Zusammenfassung des Wesentlichen eine kürzere ‚Expositio canonis misse', die aber erst nach seinem Tode, ebenfalls durch Wendelin Steinbach, herausgegeben wurde. Der Herausgeber nannte sie ‚Epithoma expositionis canonis misse magistri Gabrielis Biel sacre theologie licentiati' und leitete sie mit einer schwülstigen Vorrede in Form eines offenen Briefes an den Verleger Friedrich Meinberger in Tübingen ein, aus welcher hervorgeht, dafs letzterer die Veröffentlichung des Buches erbeten hatte. Diese Vorrede ist vom 20. Februar 1499 datiert. Der Herausgeber schickt die oben erwähnten Distichen Heinrich Bebels auf die ‚Expositio canonis misse' Biels und das Epitaphium Biels voraus und kann sich nicht versagen, auch die schmeichelhafte ‚Exhortatio Heinrici Bebelii Iustingensis ad doctorem Wendelinum theologum ut dimissis aliis sua aliquando scripta in lucem edat' abdrucken zu lassen. Die Schrift ist 9½ Bogen stark. Gabriel Biel kennzeichnet den Zweck dieses Auszuges mit folgenden Worten:

> ‚Et licet plurime expositiones orthodoxe sacri canonis a plerisque magnis theologis edite sunt atque utiliter diuulgate, in quibus abdita sacratissimi sacerdotalis officii ministeria in lucem prodiere; quia tamen sua profunditate simplicium sacerdotum, scolasticarum subtilitatum minus exercitatorum ingenia transcendunt nec non et sua diffusione tediosos lectores repellunt, subiit animum propter huiuscemodi simplicium instructionem summatim et breuiter sacri canonis literalem expositionem atque planam missalis officii rationem ex maiorum expositionibus colligere allegationibus difficultatibusque scolasticis pretermissis, remittens lectorem in singulis ad expositionem quandam sacri canonis nouissime in uniuersitate Tubingensi per me collectam et ordinarie lectam ac per 89 lectiones distinctam, ut, si cui placuerit, possit materias hic vel abbreuiatas vel dimissas diffusius lectitare. Quod si non aliis, mihi tamen pro memoriali compendio non inutile censeo; pium in hiis efflagitans correctorem.'

Der nicht lange nach der großen ‚Expositio canonis misse‘ abgefaßte Auszug gibt zunächst eine kurze Belehrung über die Voraussetzungen persönlicher und sachlicher Natur, welche zur Darbringung des heiligen Opfers gefordert werden, dann eine übersichtliche Darstellung der ‚missa catechumenorum‘ und endlich in prägnanten Sätzen die Wort- und Sacherklärung des Kanons und des letzten Teiles der Messe. Der Text der Gebete des Kanons ist mit einer Interlinearerklärung versehen, aus welcher immer noch die Gedanken und Worte des Magisters Egeling entgegenleuchten. Das Buch fand rasch große Verbreitung. Hain verzeichnet drei 1499 von Meinberger gedruckte Ausgaben; noch 1565 wurde es in Antwerpen gedruckt[1].

Endlich erschien noch eine ‚Sacri canonis misse expositio brevis et interlinearis‘, welche auf 16 Blättern die Interlinearerklärung der ‚Epithoma‘ wiedergibt[2]. Das erste Blatt trägt auf der Vorderseite den Titel, auf der Rückseite einen mangelhaft ausgeführten Holzschnitt: Christus am Kreuze, unter welchem Maria und Johannes, Longinus und der Centurio stehen, mit der Legende: ‚vere filius dei erat iste‘. Das Büchlein ist nur ein glossierter Kanon, wie er sich häufig in den Handschriften des 15. Jahrhunderts findet. Die Glossen sind knapp und gedrängt im Ausdrucke, aber meist zutreffend und geeignet, das Verständnis der Gebete nach ihrem Wortsinne und nach ihrer ascetischen Bedeutung auch den ‚simplices sacerdotes‘ zu vermitteln.

e) Theologen verschiedener Universitäten.

Eine ausführliche Meßerklärung, welche vor 1419 geschrieben ist und in mehreren süddeutschen und österreichischen Handschriften vorliegt[3], stammt wahrscheinlich aus der Feder eines Wiener Theo-

---

[1] Vgl. über die Ausgaben *Hain* *3180—*3182 und *Linsenmann* im Kirchenlexikon II², 807.

[2] Am Schluß: ‚Hec brevis et interlinearis sacri canonis misse expositio sumpta est et elaborata ex laudata et quam extensa eiusdem canonis expositione eximii viri magistri Gabrielis, sacre theologie licenciati, doctissimi etc. Laus deo.‘ Tatsächlich ist sie der ‚Epithoma‘ entnommen, nicht der größeren ‚Expositio canonis‘. Sie ist daher frühestens in den Sommer 1499 zu setzen.

[3] Clm. 3436, Bl. 1—168 (1467) und 18421, Bl. 1—345; CVP. 4927, Bl. 1—284′ (1454); 4418, Bl. 1—134; Lilienfelder Handschrift 115, Bl. 1—185 (vgl. Verz. der Cisterc.-Hss. I, 518); CGraec. 584. 638, Bl. 1 ff.: ‚Incipit liber officii misse extractus ex diuersis auctoritatibus‘ etc. Schluß: ‚Et finitum est hoc opusculum in alma uni-

logen. Allerdings ist der Verfasser nicht, wie eine Münchener Handschrift angibt[1], der Magister Leonhard Egrer von Perching. Denn dieser begann erst 1438 seine Lehrtätigkeit als Magister in artibus, während der CVP. 4418, welcher die Arbeit enthält, schon 1419 geschrieben worden ist[2]. Aber Wiener Herkunft scheint sie zu sein. Darauf läſst ihr häufiges Vorkommen in österreichischen Handschriften schlieſsen.

Der unbekannte Verfasser hat die Meſserklärung auf Bitten ‚armer Priester und seiner Söhne, der Scholaren', geschrieben[3]. Im Eingange[4] will der Magister die Erhabenheit des heiligsten Sakramentes hervorheben und darlegen, daſs kein Unberufener es wagen dürfe, dasselbe zu erklären. Zum Beweise dafür erinnert er an das Gebot, daſs weder das Volk noch Tiere die festgesetzten Grenzen am Berge Sinai überschreiten durften, als Gott dem Moses das Gesetz verkündete. Die Laien und die minder gebildeten Kleriker sollen sich darum nicht vermessen, das Geheimnis selbst ergründen zu wollen; sie sollen sich vielmehr an die gelehrten Theologen wenden, die alle Schwierigkeiten wie Spinngewebe beseitigen. Mit bitterer Ironie klagt er über die Unverschämtheit jüngerer Kleriker, die in eitler Selbstgenügsamkeit und Überhebung auf die Belehrung durch andere verzichten zu können meinen. Doch lassen wir den entrüsteten Theologen selbst reden[5]:

---

uersitate wiennensi per me Iohannem Walich de minera ferri arcium liberalium waccalarium sub anno 1472.' Minera ferri ist der Ort Eisenerz in Steiermark.

[1] Clm. 18421, Bl. 1.

[2] CVP. 4418, Bl. 134': ‚Et sic est finis ad laudem dei omnipotentis. Et est finitus sub anno Domini millesimo quadringentesimo decimo octauo in uigilia sancti Gregorii pape.' Der 11. März 1418 ist der 11. März 1419 unserer Zählung. — Über den Magister Leonhard vgl. *Aschbach* I, 614. Er schrieb ein kanonistisches Buch ‚Casus decreti'; vgl. *Hübl* S. 87.

[3] CVP. 4927, Bl. 18'.

[4] Benutzt ist CVP. 4927. Bl. 15: ‚Legitur Exodi 19 et 24 capitulis, quod, cum Dominus daret legem Moysi in monte Syna, descenderat deus in nube et caligine in ipsum montem Syna et dederat legem, prius uero ipsi Moysi audiente uniuerso populo. Tantus autem erat terror diuine uocis que audiebatur de nube, ut non posset populus sustinere, dixitque Dominus ad Moysen: Descende de monte et separa montem . . .' (folgt die biblische Erzählung). ‚Mistice mons iste Syna uel Synai sacramentum uenerabilissimum sacri corporis et sanguinis Iesu Christi, ymmo ipsum Iesum Christum in ipso sacramento ueraciter contentum propter sui sublimitatem significat, qui secundum prophetam est mons coagulatus et mons pingwis (Ps. 67, 16) . . . Et de eius sacramenti institucione scribitur Ioh. 13 . . .'

[5] Bl. 17'.

‚Quapropter quando simplices et ydiote laici uel clerici aliquas raciones circa hoc uenerabile sacramentum et quamcunque altitudinem fidei per se uel alios quosque formatos tamquam telas araneas soluere non ualent, non implicentur erroribus et dubitacionibus infidelitatis, sed cogitent in se et dicant: si nos illas raciones aut maiores soluere non ualemus, sunt tamen doctores in scienciis humanis et diuinis catholici nobis subtiliores, qui possunt ista soluere et diffinire; in quorum oculis huiusmodi raciones sunt tamquam fila aranea, quibus nos inscientes sepe ligamur. . . Ita cogitare debent et dicere boni layci[1] et minus docti clerici, cum aliquid uel audiendo uel legendo aut cogitando eis occurrit, quod capacitatem eorum intellectus excedit. Et non ut quidam proterui clerici et laici proprie ignorancie et ruditatis ignari estimant, quod nemo intelligere possit misteria, nemo soluere argumenta, que ipsi discutere non possunt. Isti enim sunt ex illis, qui cum aliquid excellencie in cognoscendo aut loquendo in se senciunt, statim superbiunt, alios paruipendunt, se tantum esse credunt, neminem scire putant, quod ipsi nesciunt, nullum consulunt, nullum interrogant existimantes se a nullo posse doceri, in quibus ipsi dubitant. Talium se superba presumpcio in tantum eleuat, quod putant non posse aliter, quam ipsi possunt capere, non aduertunt, quod eis non est dictum illud: „Uobis datum est nosse misterium“ i. e. scitum, decretum „regni dei“, i. e. sacre scripture, „ceteris autem in parabolis“ (Luc. 8, 10). Sed hoc uerbum apostolis dictum est et eorum successoribus, ordinarie ecclesie prelatis et sanctis doctoribus, ipsis autem rudibus dictum est illud Exodi 19, 13: Bestia que tetigerit montem lapidabitur[2] et similia, quia[3] bestialis et rudis, qui huius sacramenti altitudinem secundum suam ruditatem metiri uel mensurare nititur, eterne dampnacionis sentencia lapidatur; quia tales, dum quanta nesciunt ignorent, excecante eos superbia irreuocabiliter se in errorem mergunt, sicut hii qui secundum ueritatem egri sunt et tamen se sanos esse temerarie confidunt, remedia despiciunt, sanorum opera facere uolunt et, quia non possunt, quando et ubi non crederent, mortem eternam incurrunt. Nullibi[4] enim periculosius erratur, quam[5] circa hoc sacramentum.‘

---

[1] Bl. 18. [2] Die Stelle ist nur dem Sinne nach zitiert.
[3] Die Handschrift hat nach ‚quia‘: ‚non‘. [4] Bl. 18′. [5] Hs.: ‚quantum‘.

Nach dieser für die Strömungen und Stimmungen unter den jungen Theologen bezeichnenden Einleitung gibt er die Disposition des Traktates an:

‚Primo mouebo diuersa dubia que concurrunt antecedenter officium misse . . .; 2° prosequar exposicionem misse dicta doctorum sequendo, nichil in tam excellenti materia de proprio capite penitus addendo. Et quia cuilibet uolenti debite accedere ad hoc sacramentum tria sunt necessaria: primum est ut sciat se ipsum disponere, 2um ut sciat Christum deuocius perficere, 3um ut sciat periculis contingentibus caucius obuiare, idcirco spiritus sancti clemenciam . . . suppliciter exoro et inuoco.‘

Die Disposition ist dem Dominikaner Parentini entlehnt, aber die Ausführung ist um vieles umfangreicher. Der Verfasser behandelt unter ausgiebiger Benützung der theologischen Literatur in der Form von Quästionen eine Unzahl theologischer, mit dem Gegenstand oft nur lose zusammenhängender Materien. So liefert er Abhandlungen über die horae canonicae, über die Konsekration, Exsekration und Rekonziliation der Kirchen, über die Mittel zur Tilgung der schweren und läfslichen Sünden u. a. Am Schlusse steht eine Erörterung über die Freuden des Himmels, welche endet: ‚Duodecimum est gaudium sine tristicia . . . Intra in gaudium Domini tui. In uerbo intrandi inuenitur magnitudo gaudii, quod hominem undique auget.‘[1]

Als seine Hilfsmittel nennt er Wilhelm von Auxerre, Innocenz III., Duranti und Heinrich von Hessen; er ist aber auch in Thomas von Aquin und anderen Scholastikern gut bewandert. In bescheidenen Worten spricht er die Hoffnung aus, durch seine Arbeit wenigstens einigen zu nützen[2].

Ein jüngerer Kollege des Magisters Gabriel Biel an der Tübinger Hochschule war Johann Heynlein von Stein, gewöhnlich Johannes a Lapide[3] genannt. Derselbe hatte in Paris und Basel als Lehrer gewirkt und wurde 1488 nach Tübingen berufen. Während Biel Nominalist war, vertrat Johannes a Lapide den Realismus. Er lehrte nur

---

[1] Die Lilienfelder Handschrift hat den Schlufs: ‚undique augetur diuina maiestas‘. [2] Bl. 18′.

[3] Über Johannes a Lapide vgl. *Trithemius* Bl. 162′; *Miraeus* p. 207; *Vischer*, Gesch. der Universität Basel (Basel 1860) S. 143 ff.; *Linsenmann* in Tübinger Theolog. Quartalschrift 1865 S. 211; *Feret* IV, 162 ss.

kurze Zeit in Tübingen. In Basel, wohin er zurückkehrte, trat er in den Kartäuserorden und starb 1496.

Unter den zahlreichen Schriften dieses literarisch fruchtbaren Theologen findet sich auch ein Traktat über die Messe [1]. Derselbe führt folgenden Titel: ‚Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium per venerabilem patrem Iohannem de Lapide, doctorem theologum Parisiensem, ordinis Cartusiensis, ex sacrorum canonum probatorumque doctorum sententiis diligenter collectum.' Er trägt ein vollständig kasuistisches Gepräge. In zehn Kapiteln erledigt er nicht weniger als 166 ‚dubia' de ministro, circa locum, tempus, vestes, orationes ante et post missam et in missa dicendas, circa panem et vinum, circa formam consecrationis, gibt dann eine Unterweisung über den Gang der Messe und handelt endlich von der lotio, thurificatio u. a. Das Schriftchen zeichnet sich durch aufserordentlich präzise und knappe Fassung aus. Diesem Vorzug verdankt es wohl auch die grofse Verbreitung. Hain verzeichnet 20 Ausgaben [2].

Einem Nachfolger Egelings auf der Domkanzel von Mainz, dem Professor an der 1477 gegründeten Universität Johannes Bertram, schreibt Trithemius eine Schrift ‚De valore missarum' zu [3]. Bertram stammte aus Naumburg und machte seine theologischen Studien in Erfurt unter Leitung seines Landsmannes Georg Molitor. Nach kurzer Doktion in Erfurt wurde er an die Mainzer Universität berufen, wo er sich grofsen Ansehens erfreute. Er starb 1515. Seine oben genannte Schrift ist unbekannt [4]. Unbekannt sind bis jetzt auch die

---

[1] Unter den Inkunabeln der Münchener Staatsbibliothek s. a. 4° 1150 und die bei Martin Flach in Strafsburg 1494 gedruckte Ausgabe. Die letztere zählt 32 Blätter einschliefslich 6 Blätter für Titel und Register, die erstere 16 Blätter.

[2] *Hain* *9899—9918.

[3] *Trithemius* Bl. 167. *Eysengrein* Bl. 181 bezeichnet das Buch mit den Worten: ‚De mortis Christi celebratione, horrendo sacrificio, ineffabili missae sacramento volumen absolvit.' Bertram bezog im Wintersemester 1463 die Universität Erfurt. Vgl. über ihn *Falk* im Centralblatt für Bibliothekwesen XV, 116, im Kirchenlexikon II², 484 und in Bibelstudien S. 65.

[4] *Falk* vermutet, dafs die Schrift ‚De valore missarum' identisch sei mit einer Inkunabel s. l. et a., welche den Titel trägt: ‚Libellus de venerabili sacramento seu de valore missarum ratione pretii satisfactivi tam pro vivis tam pro mortuis, hoc est poenarum debitarum sive hic sive in purgatorio exsolvendarum.' Dieser Titel entspricht der Eysengreinschen Inhaltsangabe aber nicht, nach welcher es sich nicht um eine solche Einzelfrage handeln kann. Woher Falk die Notiz hat, dafs die Schrift dem Erzbischof Berthold von Henneberg (1484—1504) gewidmet gewesen

Schriften über die Messe geblieben, welche dem Heidelberger Professor Heinrich Johannes von Gouda[1] und dem Baseler Professor Wilhelm Weber von Aachen[2] von Trithemius und Eysengrein zugeteilt werden.

In dem Album der im Jahre 1400 eröffneten Universität Krakau findet sich unter den damals rezipierten Doctores der ,Magister Nicolaus de Blonye, decretorum doctor'[3]. Das ist derselbe, welcher sich durch den ,Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus' bekannt gemacht hat. Sein Name wird auch Blony, Plone oder Plove geschrieben[4]; das Richtige hat jedenfalls die Eintragung in die Krakauer Matrikel. Nach den Angaben der Drucke seiner Werke war er Kaplan des Bischofs von Posen; Fabricius[5] macht ihn irrtümlich zum Bischof von Posen. Aufser dem genannten ,Tractatus' hinterliefs er ,Sermones', die im Jahre 1438 abgefafst wurden. Sie wurden 1495 und 1498 gedruckt[6]. Einer weit gröfseren Verbreitung erfreute sich sein Traktat. Hain zählt zehn vor 1500 erschienene Ausgaben auf; die älteste ist vom Jahre 1480; aber auch nach 1500 wurde er wiederholt gedruckt[7].

Die grofse Verbreitung des Traktates erklärt sich aus dessen Anlage und Inhalt. Er bietet den Geistlichen ein bequemes, kurzes Handbuch für ihr Amt und für alle Funktionen, die darin vorkommen[8]. In der Anlage gleicht er dem ,Manipulus curatorum'

---

sei, ist nicht ersichtlich. Trithemius spricht davon nicht; er führt nur die belanglosen Anfangsworte an: ,Reverendissimi in Christo'.

[1] *Trithemius* Bl. 138: ,De celebratione lib. 1'; vgl. *Eysengrein* Bl. 163. Heinrich Johannes von Gouda wurde 1410 in Heidelberg immatrikuliert, 1413 Magister in artibus, 1427 Lizentiat der Theologie. Vgl. meine Schrift über Nikolaus de Jawor S. 89. 90.

[2] Wilhelm Weber (Textor) wurde um Ostern 1446 in Erfurt immatrikuliert (*Weissenborn* I, 208) und absolvierte daselbst seine Studien; um 1469 wurde er Domprediger und Professor in Basel, resignierte 1472 und wurde 1474 Kanonikus in Aachen, als welcher er 1512 starb. Siehe über ihn *Falk*, Die deutschen Sterbebüchlein (Köln 1890) S. 35 und Centralblatt für Bibliothekwesen XV, 116. *Trithemius* Bl. 163 bezeichnet seine Schrift über die Messe mit den Worten: ,In canonem lib. 1'; *Eysengrein* Bl. 178': ,Vivifici et incruenti missae sacrificii canonem exposuit.'

[3] Album studiosorum universitatis Cracoviensis I, 6. Vgl. über Blonye *Chevalier*, Répertoire; Bio-Bibliographie p. 1629.

[4] Siehe *Fabricius* V, 123 und *Hain* 3250 ff. [5] A. a. O.

[6] *Hain* *3262. *3263. [7] Vgl. *Hain* 3250—3259; *Fabricius* a. a. O.

[8] Der Traktat — es wird die Ausgabe Argent. 1487, *Hain* *3251 benutzt — beginnt: ,Medice cura te ipsum. Luc. IIII. Sicut ait Gregorius prima parte sui pasto-

des Guido von Mont-Rocher, ist aber um vieles kürzer und im Ausdrucke gedrängter. Der Verfasser bezeichnet am Schlusse als seine ‚principalis intentio', ‚simplicibus simplicia tradere rudimenta, non perfectis subtilia'. ‚Ignoscant igitur' — fährt er fort — ‚doctores super stili et materie ruditate, que non ipsis sed simplicibus dirigitur. Grati sint simplices, quorum profectui presens opusculum destinatur; sed et ipsi archiepiscopi, episcopi ceterique prelati, doctores et magistri, si que bene scripta in presenti tractatu inveniant, approbare dignentur gratiose; que vero dubiosa, undosa aut perplexa declarent, delucident et interpretentur.'

Der Magister handelt der gewöhnlichen Reihenfolge nach über die Sakramente, dann im besonderen über die Messe, über die Horen und endlich über die Kirchenstrafen. Der letztere Abschnitt nimmt einen verhältnismäſsig groſsen Raum — 5 Bogen des nur 18 Bogen starken Werkchens — ein. Die ‚expositio misse', für welche die dogmatischen Erörterungen zum Teil im Kapitel ‚de eucharistia' vorweggenommen sind, umfaſst nur 3 Bogen. Er will auch nur eine gedrängte, leicht brauchbare Übersicht über den Gang der heiligen Handlung geben und begnügt sich daher mit kurzgefaſsten Erläuterungen der einzelnen Akte und Gebete. Dabei folgt er hauptsächlich der Autorität Durantis und Parentinis, welche auch oft zitiert werden. Trotz der Kürze, deren er sich befleiſsigt, gewinnt er am Schlusse noch Platz für die Placeatlegende[1] und für ein Kapitel über die Pflichten der Laien bezüglich der Messe. Abgesehen von der Einschärfung der Pflicht, eine vollständige Messe andächtig, in würdiger Haltung, stehend und kniend, nicht umherlaufend, zu hören, und zwar an Festtagen in der Pfarrkirche, wird auch betont, daſs die Laien an Festtagen nicht leer zur Kirche kommen sollen, sondern mit Opfergaben zum Unterhalt der Geistlichen. Den Schluſs bilden die ‚cautele clericis necessarie', bei

ralis . . .' und schlieſst: ‚mercedem perpetuam omnibus fideliter in vinea sua laborantibus promissam largire dignetur tempore oportuno.

Suscipe completi laudes o christe laboris,
Quas cordis leti vox subdita reddit amoris,
Sit merces operis oratio sancta legentis,
Que iungat superis nos toto robore mentis. Amen.'

Den Druckervermerk siehe bei *Hain* a. a. O.

[1] Siehe oben S. 511.

welchen auch ermahnt wird, würdige Meſsgewänder anzuschaffen[1], sich Binationen nur nach den kirchlichen Vorschriften zu erlauben und gewisse Intentionen für die Messe von Laien nicht anzunehmen. In Bezug auf den letzteren Punkt huldigt der Magister einer strengen Anschauung, die in der seelsorgerischen Praxis wohl selten befolgt worden sein mag[2].

Auſser dem Magister Nikolaus de Blonye versuchten noch zwei andere Professoren der Krakauer Universität die Messe für die minder gebildeten Priester zu erklären. Ihre Arbeiten sollen im nachfolgenden kurz erwähnt werden.

Gleichzeitig mit Nikolaus de Blonye lehrte in Krakau der schlesische Magister Johannes von Kreuzburg[3]. Er soll eine hervorragende Stellung unter den Lehrern an der Jagellonischen Universität eingenommen haben. Auffallend ist aber dabei, daſs er nie das Rektorat bekleidet hat. Mehrere seiner akademischen Reden sowie ein Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus und zum ersten Buche des Lombarden befinden sich in der königlichen Bibliothek zu Breslau, wohin sie aus dem Sandstifte daselbst gekommen sind. Eine ebenfalls dort befindliche liturgische Schrift trägt den von späterer Hand eingetragenen Namen des Johannes von Kreuzburg[4]. Dieselbe beginnt:

> ‚„Mundamini qui fertis uasa Domini." Is. 52, 11. Domini mei, quam terribile et execrabile sit eos qui in ministerium dei uocati sunt immundam et reprehensibilem uitam ducere, Christus suis discipulis insinuauit cum dixit: „Nonne duodecim uos elegi, et unus ex uobis dyabolus est?" (Ioh., 6, 71.)‘

---

[1] ‚Hoc est contra illos, qui de bonis ecclesie comparant eis tunicas pro decem marcis et ornamentum pro missa pro media marca aut sexagena.‘

[2] ‚Sexto caveat ne legat missam ad alicuius petitiones propter hoc quod haberet bonas segetes vel ut sibi in hastiludio bene succederet. Quia ista secundum Inno[centium] reprehenduntur in c. quidam de cel. mis. Multo fortius autem caveat, ne legat missam, ut deus aliquos perdat, quia talis graviter peccat. . .‘ Das Zitat ‚c. quidam de cel. mis.‘ ist unrichtig; das angezogene Caput gehört der Synode von Tribur an (c. 2 X de celebr. miss. [III, 41]) und beschäftigt sich mit Votivmessen, nicht mit Meſsintentionen.

[3] Über Johannes siehe *Klose*, Dokumentierte Gesch. von Breslau II, 2 (Breslau 1781), 290; *Henschel*, Schlesiens wissensch. Zustände im 14. Jahrhundert (Breslau 1850) S. 45, und *Heyne* II, 157.

[4] CWr. I Q. 167, Bl. 1.

Ebenso wie der Geiz des Judas wird der unsittliche Wandel von dem Herrn verurteilt. Dafür wird ein scharfer Ausspruch aus einem angeblich Bernhardinischem Sermo angeführt. Das genügt aber dem Verfasser noch nicht; um noch stärkeren Eindruck zu machen, erzählt er ein angeblich bei der Reichung des Kommunionkelches durch einen Concubinarius vorgefallenes Wunder, dessen Erfindung und Wiedergabe eine beklagenswerte Roheit verraten. Wir können schon darum nicht glauben, daſs der Traktat von einem wissenschaftlich gebildeten Manne, wie Johannes von Kreuzburg war, stammen könne. Soweit sich aus der nur bis zum ‚Hanc igitur' gehenden Meſserklärung ersehen läſst, ist darin die Expositio missae Heinrichs von Langenstein (‚Quam brevis') stark benutzt[1].

Im Auftrage des Krakauer Bischofs Sbigneus Olesnicki (1423 bis 1455)[2] verfaſste der Krakauer Archidiakon und Professor der Theologie Andreas de Kokorzino[3] eine Meſserklärung zur Instruktion des Klerus. Der Bischof hatte mit Miſsfallen bemerkt, daſs manche Priester aus Unwissenheit bei der Messe grobe Fehler begingen, und trug darum dem Archidiakon auf, eine kurze und leicht verständliche Anweisung zu schreiben. Das tat denn auch der Archidiakon unter dem üblichen Ausdrucke der Unfähigkeit zur Lösung seiner Aufgabe. Dem Zwecke gemäſs behandelt er kurz die Vorbereitung auf die Messe, die Gebete und Zeremonien derselben und die defectus und negligentiae. Der Traktat bricht bei der Erörterung der Irregularitäten ab[4].

---

[1] Die Meſserklärung geht von Bl. 1—24; dann fehlen mehrere Lagen; Bl. 25 handelt de osculo, 25' de Gloria; 25'—70' über Matutin und Horen; 71—74' liturgische Notizen; wieder mehrere Lagen herausgerissen; 75—87' die ‚Revelationes Dorothee' von Marienwerder.

[2] *Eubel* I, 222; II, 154.

[3] Derselbe war 1408, 1426 und 1429 Rektor, im letzteren Jahre wird er auch Archidiakon genannt. Album studiosorum p. 26. 61. 71.

[4] Die Expositio steht im CCrac. 2213, Bl. 147—181ᵃ; vorher geht *Blonyes* Traktat (vgl. *Wisłocki* unter No. 2213). Wir lassen einige Sätze aus der Einleitung folgen: ‚Circa canonem misse et circa formas sacramentorum, quorum ignorancia in sacerdotibus multum est periculosa et defectus damnabile crimen, uestra benigna uenerandaque paternitas compaciens michi Andree de Cocorzyno dedit in mandatis, ut aliquid scriberem circa predicta stilo breui ac facili pro informacione dictorum sacerdotum. Sed timeo in hoc facto paternitatem uestram plura de me presumere, quam in ueritate sunt presumenda, me tanti esse ingenii: quare circa predicta pro communi utilitate ac in informacionem dictorum sacerdotum aliqua scribendo possem

Am Schlusse dieser Darstellung möge noch eine Schrift Erwähnung finden, welche ein schönes Zeugnis für die verständnisvolle Auffassung der Bedürfnisse des jungen Klerus seitens der theologischen Professoren bildet. Dieselbe stellt sich die Aufgabe, die sonn- und festtäglichen und ferialen Mefsformulare einschliefslich der Episteln und Evangelien zu erklären, und bezeichnet sich als ‚Memoriale divinorum officiorum'. Der Verfasser ist der Heidelberger Professor der Theologie Johannes Wenk von Herrenberg († 1460)[1]. Die Erklärung beginnt mit dem Introitus der Messe am ersten Adventssonntage und umfafst das ganze Kirchenjahr. Sie gibt nicht nur eine Erläuterung der einzelnen Stücke der Formulare, sondern bringt auch den Inhalt derselben zum Kirchenjahre in Beziehung. Die verdienstliche Arbeit war trefflich geeignet, den geistigen und besonders den ascetischen Fortschritt der Kleriker zu fördern.

---

comportare, cum tamen de gracia dei multi magistri et doctores sunt . . . in uniuersitate Cracouiensi uiuentes, quorum non sum dignus procumbens soluere corrigias calceamentorum, qui . . . longe melius et in hiis et in aliis . . . possent absque dubio predictos sacerdotes informare, mei magis interest tamen quam aliorum, cum archidiaconatu[i] me[o] meeque subiacent uisitacioni: ideo forte ad scribendum circa predicta me uestra tamquam ipsorum debitorem plus quam alios preceptis et mandatis paternitas instigat. Ego autem uelut filius obediens preceptis ac mandatis uestre benigne paternitatis cupiens parere tractatum unum de predictis breuem uerbis leuioribus ac facilibus . . . propter simplices et ignaros compilaui . . . subiciens tamen hec mea scripta in omnibus correccioni paternitatis uestre.'

[1] Clm. 8868, Bl. 1—175': ‚Memoriale diuinorum officiorum. Prefacio in memoriale diuinorum officiorum tam de tempore quam de sanctis per me magistrum Iohannem Wenk de Herrenberg, sacre theologie professorem, ad profectum ecclesiasticorum editum.' Anfang: ‚Etsi philosophia admirabiles habeat delectationes puritate et firmitate — Ethic. X —, dei tamen ecclesia admirabilius festiuat et epulatur . . .' Schlufs: ‚. . . sicut philosophie disciplinam nullus philosophancium ad plenum usque potuit exhaurire, sic multo minus diuinitus aspirata uerba, quibus ecclesia in suis utitur officiis, cum dei consilium sit supra humanum et gracia naturam ipsam in infinitum excedat.' Über Wenk vgl. meine Schrift Nikolaus de Jawor S. 92. Das Memoriale ist 1445 geschrieben.

Zehnter Abschnitt.

Die klösterlichen Meſserklärungen des 15. Jahrhunderts.

Unter dem heilsamen Einflusse, welchen die deutschen Universitäten auf die Hebung der theologischen Bildung des Klerus ausübten, nahmen die wissenschaftlichen Studien in den Klöstern einen neuen Aufschwung. Wir finden an den Universitäten Mitglieder der älteren und jüngeren Orden auf den Lehrstühlen und eine groſse Anzahl von Scholaren, welche von ihren klösterlichen Obern den theologischen Fakultäten zur Ausbildung anvertraut worden waren. In Prag, Leipzig und an anderen Hochschulen gründeten einzelne Orden Kollegien für ihre Scholaren, um dieselben gründlicher auszubilden und zugleich vor den Nachteilen des dem Ordensberufe abträglichen studentischen Treibens zu schützen. Die so herangebildeten jungen Professen brachten von der Universität Sinn für wissenschaftliche Beschäftigung in ihr klösterliches Heim und wurden auch oft die Träger und Förderer von Reformen im klösterlichen Leben. Die deutschen Klöster des 15. Jahrhunderts konnten darum zur theologischen, insbesondere zur praktisch-ascetischen Literatur jener Zeit einen sehr erheblichen Teil stellen. Das gilt auch von den Meſserklärungen. Benediktiner und Cistercienser, die nach dem hl. Augustinus benannten Orden, Kartäuser und Minoriten und andere Genossenschaften lieferten ihre geistigen Beiträge zur Förderung des Verständnisses des heiligen Opfers im Klerus und zur Hebung der Würde des Kultus[1].

Wie rege in manchen Klöstern das Interesse für die Förderung des Verständnisses der Liturgie war, bekundet — abgesehen von der eigenen literarischen Beschäftigung — auch die Tatsache, daſs man

[1] Zur Behandlung können hier nur die als Schriften von Ordensmitgliedern nachweisbaren Meſserklärungen kommen. Von den zahlreichen anonymen stammt sicherlich die Mehrzahl auch aus Klöstern.

befähigte Theologen zu Vorträgen über die Messe einlud. Wir haben oben mitgeteilt, dafs ein in Paris gebildeter Theologe namens Hertwin den Cisterciensern in Leubus 1421 die Meſserklärung des Magisters Nikolaus Stör vortrug. Auch in dem Benediktinerstifte Mondsee hielt auf Bitten der Mönche ein Universitätsprofessor Vorlesungen über die Messe, von welchen leider nur ein kleiner Teil überliefert worden ist. Der Magister — wohl ein Wiener Theologe — pflegte die Ferien zu seiner Erholung in dem Stifte zu verleben und wünschte sich für die Gastfreundschaft dankbar zu bezeigen. Darum hielt er seine Lektionen über die Messe. Nach den einleitenden Worten, welche den Anlafs zu den Vorträgen besprechen, behandelt er unter Benutzung der oben erwähnten Schrift des jüngeren Heinrich von Hessen die öftere Zelebration. In der zweiten Lektion disponiert er seine weit angelegten Vorträge. Er will zunächst die Voraussetzungen zur Zelebration der Messe erörtern, dann die Messe selbst und endlich die Danksagung nach der Messe behandeln. Zu den notwendigen Voraussetzungen gehöre, dafs der Priester nicht exkommuniziert sei. Das gibt dem Theologen, welcher wahrscheinlich Kanonist war, Anlafs zu einer langen Abhandlung über die Zensuren, deren breite Ausführungen den Abschreiber, wie es scheint, ermüdet haben; denn er hat die Feder niedergelegt; wir erfahren daher nicht, wie der Professor seine Aufgabe gelöst hat[1].

a) Benediktiner und Cistercienser.

Um die Reform der Benediktinerklöster Süddeutschlands im 15. Jahrhundert hat sich wohl kein Ordensmann so grofse Verdienste

[1] CVP. 3776 (Mondsee), Bl. 61—93: ‚In nomine Domini. Amen. Religiosi patres, me sub solita confidencia recurrente ad uestrarum religiositatum paternitates, sub quarum umbra deo quiecius et uobis singulis effectualius, si et in quantum uestra annuetur benignitas, cupiens uolens preconcepi famulari et post labores in studio habitos refrigerari et, uenerabiles patres et domini mei, uestrarumque paternitatum intellecta uoluntate, et dum uox illa iusticie, que seruum torpentem de talenti retencione dampnauit, menti mee occurrebat, obulum quem accepi mox compulsus sum, non ex arrogancia docendi sed cum humilitate uestro fraterno usui communicare, in quo certe non meam sed dei laudem et uestram quero edificacionem. Quare dilectissimi . . . de celebracione missarum ex tenuitate mea proponere curaui, non de meis aliqua apponendo, sed de prato doctrine sanctorum seu scolasticorum doctorum flores in unum iuxta possibilitatem colligendo, cum non aliud discipulus tradere poterit, quam quod a doctore suscepit . . .‘

erworben wie der Prior von Tegernsee, Bernhard von Waging. Er hatte in Wien studiert und war eine Zeitlang Chorherr in Indersdorf. Seine Neigung zu einem strengeren Klosterleben führte ihn nach Tegernsee (1446), wo er unter den Äbten Kaspar Aindorfer und Konrad Ayrnschmalz als Prior einflufs- und segensreich bis zu seinem 1472 erfolgten Tode wirkte [1]. Als williger Gehilfe des Kardinals Nikolaus von Kues und als geistiger Führer der süddeutschen reformfreundlichen Klöster arbeitete er mit seinem gleichgesinnten Freunde, dem Melker Benediktiner Johannes Schlitpacher von Weilheim, unermüdlich durch Beispiel, Wort und Schrift für die Hebung des wissenschaftlichen Strebens und ascetischen Lebens in den Benediktinerstiften Süddeutschlands und Österreichs. Unter seiner geistigen Leitung erfreute sich Tegernsee einer seltenen Blüte und des gröfsten Ansehens in ganz Deutschland.

Auch in seinen Schriften schwebte ihm seine Lebensaufgabe, die geistige Erneuerung des Klosterlebens, vor. Sie betreffen daher fast ausschliefslich klösterliche und ascetische Fragen. Darunter nimmt sein Buch über die Messe eine hervorragende Stelle ein.

Die äufsere Veranlassung zu diesem Buche war die Aufforderung des Bischofs von Eichstätt Johannes III. von Eich (1446—1464) [2],

---

[1] Über sein Leben und seine Schriften siehe *Fabricius* I, 202; *Pez*, Biblioth. ascetica VIII, 226 sqq.; *Braunmüller* im Kirchenlexikon II², 437 f.; *Lindner*, Familia s. Quirini in Tegernsee I (München 1897), 65 ff. Waging liegt in Oberbayern, die ältere Form ist Baging oder Baching.

[2] Das Schreiben des Bischofs steht im Clm. 18548b, Bl. 1. Soviel uns bekannt, ist es nicht gedruckt; daher geben wir es wörtlich wieder:

‚Iohannes dei gracia episcopus Eystetensis.

In Domino salutem! Religiose uir, in Christo sincere dilecte! Quia propter bellorum tempestatem ab execucione pastoralis officii cessare cogimur, ne omnino tempus inaniter transiret, cogitauimus aliquid saltem utilitatis procurare, et cum inter ceteros defectus cleri nostri considerauerimus magnam diuini officii misse pollere differenciam, ita ut quilibet pro sua deuocione speciales ceremonias aut singulares quasdam oraciones habere uideatur, nos saepe memores precepti beati Augustini in sua regula qua dicit: „Nichil legendum uel cantandum nisi quod scitis" etc., huic morbo compassi sumus. Unde cuidam docto commisimus ut ex Racionali Wilhelmi Durantis aut aliis doctoribus aliqua conciperet, quo uniformitas in ceremoniis presertim canonis dicti officii misse accipi siue haberi posset. Is autem manum apponens nonnulla conscripsit, que cum latore presentis deuocioni uestre transmittimus. Et quia cogitacio sua ad exposicionem prefati diuini officii tendere uidetur, formidamus ne forte sacerdotes simplices uniformem practicam

für den Klerus seiner Diözese eine Belehrung über die würdige Feier der heiligen Messe und über die einheitliche Beobachtung des Ritus derselben zu schreiben. Denn mit Bedauern hatte der Bischof bemerkt, daſs seine Geistlichen nach ihrem eigenen Geschmacke Zeremonien und Gebete bei der Messe einführten. Schon früher hatte er darum von einem sachkundigen Manne eine Anleitung zur Zelebration der Messe nach dem ‚Rationale' des Wilhelm Duranti und nach den Büchern anderer Gelehrten abfassen lassen. Diese Arbeit, welche der Bischof dem Prior übersandte, entsprach aber den Wünschen des Bischofs nicht, weil sie das Hauptgewicht auf die mystische Erklärung der Messe, nicht aber auf den Ritus legte und überdies für die einfachen Priester zu gelehrt war. Der Bischof wünscht nun von dem Prior die Abfassung einer Schrift, in welcher den Priestern in prak-

---

ex hiis, que taliter composuit, capere minime ualeant. Cum autem sciamus deuocionem uestram ad hoc deditam, ut literarum studio frequencius insistatis et nec modicam a deo graciam uobis concessam, quod in uidendis sacris auctoritatibus quantum [Hs.: quantis] monacho satis est pericior sitis, ac idcirco onus hoc humeris uestris imponendum destinauimus de uestra discrecione confidentes, ipsum pro dei laude communique presbiterorum et sacerdotum utilitate minime recusandum. Est uero nostra intencio, non minus feruens desiderium, ut quasi in praxi ponatur forma quedam et modus celebrandi misse officium a preparacione siue accessu altaris sumendo principium, ut sciant celebrantes, quid orando, confitendo siue eciam contemplando manusque lauando premittere debeant, qualiter confessionem publicam ante altare dicant, in accessu que oscula fieri debeant, quot collecte tenende, quando Gloria in excelsis dicendum, et quomodo reliqua fienda sint tam circa epistolam et euangelium, cantica ecclesie, ac quando Credo habendum. Item [que] specialiter in preparacione calicis, quam aliqui minorem canonem appellant, sit [Hs.: est] ponenda forma, ut nichil ad rem pertinens obmittatur. In maiore autem canone debita signa absque diuersificacione fiant, prout non dubitamus ex industria uestra clarius comprehendetis et ob hoc pro memoriali quodam ista posuimus, non ut Mineruam docere contendamus. Concipiatur autem res ista breuiori quo fieri potest stilo propter simplicium sacerdotum impericiam, ne non intelligentes materiam nauseant uel recusent, si tamen interueniat aliqua mistica exposicio, ubi plus necessarium uidebitur, non erit omnino abnuendum. Quare rogamus affectuose quatenus onus premissum assumere eique diligenciam impendere uelitis ad singularem nobis complacenciam, qua ultra diuinum premium, quod merito exinde speratis, proniores erimus ad debitas agendas gracias uicissitudinesque monasterio et personis uestris omnibus rependendas, quas optamus in dei obsequio feliciter confoueri.

Ex Eystauia in crastino sanctorum apostolorum Simonis et Iude [29. Oktober] anno Domini LXI.

Religioso uiro in Christo nobis sincere dilecto Bernardo priori monasterii in Tegersee ordinis s. Benedicti fratri. manu nostra.'

tischer Weise gezeigt wird, wie sie sich vorbereiten und wie sie die einzelnen Handlungen in der Messe verrichten sollen. Er verlangt einen einfachen Stil und nur da, wo es angebracht ist, mystische Erklärungen der heiligen Handlung, damit die ungelehrten Priester von der Lektüre der Schrift nicht abgeschreckt würden. Das Schreiben des Bischofs ist datiert: Eichstätt den 29. Oktober 1461.

Dem bischöflichen Wunsche kommt nun der Prior Bernhard in einem inhaltsreichen Buche nach, welches er ‚Ordinarium misse practicum' oder ‚Ordinarium misse cum practica in ea facienda' nennt[1]. Es besteht aus vier Teilen: 1. der Widmung an den Bischof[2], 2. einer umfangreicheren ascetischen Vorbereitung[3], 3. der ‚formula communis ad celebrandum se disponendi'[4] und 4. dem eigentlichen ‚Ordinarium misse practicum'[5]. Bei dieser Anordnung des Stoffes waren Wiederholungen unvermeidlich. Der Prior mag dies sowohl wie manche Unebenheiten in der Ausführung gefühlt haben und entschuldigt sich darum am Schlusse, indem er seine Überlastung mit Geschäften beklagt, die ihn genötigt habe, die späten Nachtstunden für seine Arbeit zu benutzen. Er hatte sie am Feste des hl. Martinus (11. November) 1461 begonnen und beendete sie am Feste der hl. Agnes (21. Januar) 1462[6]. Seine Eile rechtfertigt er mit dem dringenden Wunsche des Bischofs[7].

---

[1] Die Schrift steht mit anderen Schriften Bernhards im Clm. 7007, Bl. 1—109b, sowie im Clm. 18548b, Bl. 1—100. Hier ist Clm. 7007 benutzt.

[2] Bl. 2—3a. [3] Bl. 3a—39a. [4] Bl. 39a—80b.

[5] Bl. 80b—109b.

[6] Clm. 7007 hat die irrtümliche Jahreszahl MCCCCLVII, während Clm. 18548b, Bl. 100 MCCCCLXII hat; das Dankschreiben des Bischofs für die Schrift (unten S. 577 f.) ist ebenfalls aus dem Jahre 1462 (Clm. 18548b, Bl. 100); die Abfassung ist demzufolge in die Zeit von Martini 1461 bis zum 21. Januar 1462 zu setzen.

[7] Clm. 18548b, Bl. 100, wo die Notiz korrekter als in Clm. 7007 steht: ‚Sunt et alia quam plura auisamenta sacerdoti celebranti in missa et postea obseruanda, que quia suis in locis inueniuntur late descripta, idcirco ad presens nolui diucius immorari. Sit itaque iam finis huius iamdudum incepti laboris, sed nunquam sit finis pro eodem consequende mercedis. Sit iusuper ei hoc opus non prorsus ingratum, cuius amore et iussu affectuosius constat exaratum. Quodsi minime placuerit acceptum, saltem et placeat hic bona et prona uoluntas, quam eciam beneuolus quiuis inspector aut lector ob dignitatem et reuerenciam eius, qui iussit, non penitus contemptui tradat. Incepi circa festum s. Martini et finiui in festo s. Agnetis uirginis preclare anno Christi MCCCCLXII cui sit laus, honor et gloria pro infinita secula. Amen. Quod autem pluribus in locis minus ordinate aut forsitan aliquando confuse processi, causa est quia raptim, frequenter ac uicibus interpolatis quinymo et horis incompetentibus ut puta nocturnis collegi et scripsi copiam temporis aliunde

Die Dedikation an den Bischof von Eichstätt ist kein gewöhnliches konventionelles Schriftstück. Sie beginnt zwar mit einer im Stile jener Zeit gehaltenen Lobrede auf den Bischof, geht aber sofort auf die Frage von der Herbeiführung der Einheit in der Liturgie über und läſst sich dann ausführlich über den Zweck und den Inhalt der Schrift aus. Der Prior bietet darin einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der Liturgie, der bis jetzt den Fachmännern entgangen ist. Wir geben die Dedikation darum in den wichtigsten Teilen wörtlich wieder [1]:

‚Reuerendissimo in Christo patri michique singulariter gracioso domino domino Iohanni diuina prouidencia ecclesie Eystetensis digno pontifici ego indignus et infertilis monachus memetipsum semper ad omne beneplacitum cum oracionibus ad deum deuotis.'

In der Einleitung, die zum groſsen Teile der Dedikation der Parentinischen Meſserklärung an den Bischof von Albi [2] gleicht, preist Bernhard die Tugenden des Bischofs Johannes; dann fährt er fort:

‚Et quia uestre dominacionis intencio circa istud potissime uersari uidetur, qualiter diuersitatem rituum in misse officio quantum ad clerum eidem uestre paternitati subiectum posset ad aliquam conformitatem reducere, quod quidem in una saltem et eadem pontificali ecclesia, si non in tota una prouincia, quamuis foret multum commendabile, uidetur tamen quantum ad singula fieri difficile posse, nam et ecclesiarum personaliumque condicionum uarietas, rituum quoque diuersorum et modorum nunc diucius inolitorum tanta multiplicitas hanc ipsam differenciam confirmat et roborauit, ut uix ualeat talis uniformitas introduci. Reprehendebat acriter dum ageret uitam in humanis doctor famosus Heinricus de Hassia [3] sacerdotum missas celebrancium non solum diuersitatem rituum sed eciam deformitatem morum in eisdem redarguens, contra quos eciam „Inuectiuam" edidit, in qua singulorum quorum uiderat [4] exorbitan-

---

uacantis non habens nec per minimam moram in scribendo animum preceptoris, quem diligo, diucius suspendere et affligere uolens.'

[1] Clm. 7007, Bl. 2a. Die zahlreichen Schreibfehler der Handschrift werden ohne besondere Bemerkung korrigiert.

[2] Siehe oben S. 504. Die Parentinische Meſserklärung war in Tegernsee vorhanden (Clm. 18426). Eine Benutzung derselben durch den Prior ist sonst nicht nachweislich. Die Einleitung scheint aus einem Liber formularum zu stammen.

[3] Siehe oben S. 520 ff.

[4] Bl. 2'a.

cias descripsit. Mirabatur deinde non modicum suo tempore super huiusmodi diuersitatem uenerabilis Valerianus Magdeburgensis episcopus[1], cui super hac re ab eodem quesitus beatus respondit Anselmus: „Habemus — inquiens — a sanctis patribus, quodsi unitas seruatur caritatis in fide catholica, nichil efficit consuetudo diuersa, et si multe sunt diuersitates que non in substancia sacramenti neque in uirtute eius aut fide discordant neque omnes in unam consuetudinem colligi possunt, estimo eas in pace concorditer [pocius] tolerandas quam discorditer cum scandalo dampnandas." Hec ille. E quibus uerbis elicitur quod aliqua diuersitas toleranda quamuis non omnis; per substanciam autem sacramenti Alexander de Hallis intelligit ea que precise ad esse sacramenti, in quibus discordancia sustineri aliquatenus non debet, sed in eis que uestre dominacionis sollicitudo uidetur intendere conformitas laudabilis extat estque possetenus ab omnibus uestre dominacioni subditis sinceriter amplectenda. Sed quid de diuersitate uel pocius dicam absurditate obseruanciarum in religionibus eiusdem professionis et regule, que foret necessario exterminanda et in utriusque sexus religiosis, saltem quantum ad regularia in eandem conformitatis obseruancieque normam reformanda cum superintendencia debita et uigili custodia pastorum, quibus id facere ex officio occumbit? Sed quoniam de isto nil agitur, ideo religiosorum obseruancia nunquam ueraciter stabilitur, quinymo in dies tepescit ac tota collabitur, que tamen apud eiusdem ordinis personas eciam locorum diuersorum ad conformitatem possibilem et necessariam inducta debitis cautelis adhibitis salubriter crescere ac uere subsistere posset, siquidem „concordia res parue crescunt et stabiliuntur, res uero magne discordia pereunt ac cicius collabuntur" est sentencia sancti Ieronimi. Sed hec extra propositum.

Est autem, o pater et pastor dignissime, domine mi gloriosissime, nostre intencionis sanctissime, quatenus pro simplicium direccione siue glosa et exposicione per me sub compendio in praxi

[1] Gemeint ist Bischof Walram von Naumburg († 1111). Der Prior zitiert die Sätze Anselms in unrichtiger Reihenfolge. Sie lauten: ‚Quoniam tamen multae sunt diversitates, quae non in substantia sacramenti . . . cum scandalo damnandas. Habemus a sanctis patribus . . . consuetudo diversa.' Über den Briefwechsel siehe oben S. 510.

ponatur[1] formula quedam procedendi in misse officio et modus communiter magis adprobatus atque ab doctoribus et maioribus in scriptis traditus, inicium sumendo a preparacione et accessu, ut sciant celebrantes, quid orando, confitendo, meditando, contemplando, manus cordaque mundando premittere debeant, qualiter proinde in accessu et processu se gerant, que et quando aut ubi sint oscula danda, quot collecte tenende, quando Gloria in excelsis et Credo habendum. Specialiter autem in calicis preparacione ac panis et uini oblacione, ut formula certa tradatur, in qua de ad rem ipsam pertinentibus nichil obmittatur. Sed et precipue in ipso canone qualiter signa et gestus ordinate et conformiter nec non regulariter debeant obseruari, et ut hoc stilo breuiori ac simplici, prout poterit fieri, per me concipiatur in finem, ut omni pro posse differencia et diuersitate summota iuxta Augustini[2] sanctissimi et doctissimi sentenciam in dei opere et officio nil aliud agatur aut legatur nisi quod racione aut auctoritate legendum aut agendum a maioribus traditum inuenitur.

Hec, pater dignissime, in uestre paternitatis epistola repperi nominatim expressa, quibus sunt alia coherencia quam plurima, de quibus non minus inquisicio foret et necessario explanacio fienda. Sed quis ydoneus ad hec omnia? non ego utique nec domus mea uniuersa, que est congregacio mecum habitancium monachorum numerosa.‘

Am Schlusse bittet er, zu korrigieren, was fehlerhaft erscheint, und empfiehlt sich und das Kloster der Huld des Bischofs[3].

Das Buch beginnt mit einer ‚Prefaciuncula deprecatoria‘, einem Gebet zu Jesus, dem ‚magister optimus‘, um Erleuchtung. Im 1. Kapitel wird die moralische Disposition des Priesters besprochen und das viel erörterte Thema ‚de pollutione nocturna‘ behandelt. Das 2. Kapitel[4] legt den Unterschied zwischen wahrer und falscher Andacht dar, behandelt die Frage der öfteren Kommunion und Zelebration und gibt Anweisungen über den ‚modus accedendi ad missam‘. Daran schliefsen sich Gebete und Betrachtungen aus Bonaventura, Albertus Magnus, aus Wilhelm von Paris, Johannes Gerson u. a.[5]

---

[1] Bl. 2′b.

[2] Regula ad servos Dei c. 3; *M.* XXXII, 1379: „. . . et nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum.‘ [3] Bl. 3a. [4] Bl. 5b. [5] Bl. 7′—30′.

Der Prior fühlt aber, daſs seine Ausführungen für die groſse Menge der Geistlichen zu hoch seien, und legt darum ein besonderes Kapitel ein[1], das er überschreibt: ‚Recapitulacio compendiosa [eorum], que in precedenti capitulo sunt posita, propter simpliciores et ut ea que dicta sunt facilius tenaciusque memorie infigantur, tam de excellencia et continencia quam fructibus et efficacia panis istius pauca sub certo numero in sequenti capitulo.‘ Die ‚excellencia panis‘ wird in zehn Punkten behandelt, und die ‚fructus‘ werden unter 15 Nummern beschrieben. Um dieser Früchte teilhaft zu werden, wird eine ‚digna disposicio‘ erfordert, welche der Verfasser nun beschreibt. Im folgenden Abschnitte führt er zwölf ‚causae speciales institucionis istius diuinissimi panis‘ an. Endlich bietet er den ‚simplicibus‘ noch eine ‚formula communis ad celebrandum seu communicandum se disponendi‘.

Daran schlieſst der Prior zur freien Wahl für die Priester eine lange Reihe von Gebeten und Betrachtungen[2], die aber nicht zu der ‚formula communis‘ gehören. Die Gebete, welche er zusammenstellt, finden sich in vielen ascetischen Handschriften und tragen — oft mit Unrecht — die Namen berühmter Heiligen und Asceten, wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Anselmus, Albertus Magnus, Bonaventura, Wilhelm von Paris. Weiter teilt er einige Gebete unter dem Namen ‚oracio Cartusiana‘ mit, die an die drei göttlichen Personen und an die heilige Jungfrau gerichtet sind. Ferner bietet er Exzerpte aus dem ‚Horologium sapientiae divinae‘ Susos und aus dem 4. Buche des ‚Imitatio Christi‘. Endlich schlieſst er die Vorbereitung mit Gebeten an die Heiligen, von den Aposteln an bis zu den Jungfrauen. Auffallend kurz und gering an Zahl sind die Gebetsformeln nach der Kommunion[3].

Was der Prior bisher geboten, betrifft nur die ascetische Vorbereitung des Priesters auf die Messe. Den anderen Zweck aber, die Geistlichen im Ritus der Messe kurz und klar zu unterrichten, suchte er in dem ‚Ordinarium misse practicum‘[4] zu erreichen. Den Zweck dieses Teiles seiner Schrift legt er in einem neuen Prologe dar[5]:

Er habe darum für die Vorbereitung zur Messe eine so groſse Zahl von Gebeten gesammelt, damit jeder Priester, je nach seiner geistigen Veranlagung, darin eine ihm zusagende wirksame Anregung

[1] Bl. 30′—40. [2] Bl. 40—76. [3] Bl. 76—80′. [4] Bl. 81—109.
[5] Bl. 81′b.

finden und zugleich in dem Gebrauch der Gebete wechseln könne. Nun gehe er zur Erklärung der Messe selbst über. Er wolle sich eines schlichten Stiles befleifsigen. Für seine Darlegungen sollen ihm Innocenz III., Duranti, Rupert von Deutz, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura und einige neuere Lehrer Führer sein; als Norm wolle er das ‚Officium Romanum' betrachten. Nachdem er nochmals über die moralische Vorbereitung gesprochen[1], geht er endlich zur ‚Practica' über. Dieselbe ist, wie er bemerkt, für die Privatmesse berechnet, sieht also von den Zeremonien der feierlichen Messe, die in den verschiedenen Kirchen verschieden seien, ab.

In dem 1. Kapitel handelt er kurz von dem Orte der Zelebration und von den fünf Psalmen (Quam dilecta tabernacula etc.), die schon zur Zeit Durantis gewohnheitsgemäfs zur praeparatio gehörten und deren Einführung man irrig auf den Papst Linus zurückleitete[2]. Nachdem er in den Kapiteln 2—7 über die Haltung der Hände, über Inklinationen, Küsse des Altares, Kreuze die notwendigen Informationen gegeben hat, verfolgt er nun im einzelnen in den Kapiteln 8—42 den Beginn und Fortgang der heiligen Handlung. Er hält den Ordo Romanus für die zuverlässige Norm; danach richtet er seine Belehrungen ein; er verabsäumt aber auch nicht, abweichende Gewohnheiten zu verzeichnen, gegen welche er im allgemeinen nachsichtig ist; jedoch eifert er mit ernsten Worten gegen Mifsbräuche, welche aus Unwissenheit oder übel beratener Frömmigkeit geübt wurden.

Die Verschiedenheiten im Mefsritus[3], über welche der Bischof Johannes wie der Prior Bernhard klagen, waren durchaus nicht wesentlicher Natur. Sie betrafen zumeist Observanzen vor und nach dem Kanon; im Kanon selbst kamen allerdings auch mifsbräuchliche Übungen vor. Der Psalm Iudica wurde fast überall in Deutschland auf dem Gange zum Altare oder am Altare, von manchen auch aus Devotion kniend, gebetet. Einige schickten dem Introitus das ‚Domine, labia mea aperies' oder das ‚Deus, in adiutorium meum intende' vorher, während

---

[1] Bl. 81'b—83b.

[2] Micrologus c. 23, p. 992 schreibt vier Psalmen vor — es fehlt der Psalm De profundis.

[3] Da im Verlaufe unserer Darstellung die Verschiedenheiten im Ritus wiederholt zur Sprache kommen, halten wir es zur Orientierung der Leser für zweckmäfsig, in Anlage III das in der Augsburger Diözese um 1480 gebräuchliche Ordinarium missae zusammenzustellen.

der römische Ordo, wie Bernhard bemerkt, ‚nihil premittit‘[1]. Manche gossen Wein und Wasser schon vor Beginn der Messe in den Kelch, andere nach dem Confiteor oder nach der Epistel. Der Prior hält es für richtiger, dies unmittelbar vor der Oblation zu tun. Einige segneten vor der Oblation die auf der Patene liegende Hostie durch Bekreuzung mit den Worten: ‚Sanctifica, quesumus Domine, hanc oblacionem et presta, ut unigeniti tui corpus fiat.‘[2] Auch den Wein segneten einige, indem sie denselben mit den Worten ‚In nomine patris‘ etc. bekreuzten. Die Oblationsgebete schreibt der Prior nach dem römischen Ritus vor, vergiſst aber nicht zu erwähnen, daſs manche vorher Hostie und Kelch benedizieren[3]. Vor dem ‚Orate pro me, fratres‘ schaltete man hie und da das ‚Domine, exaudi orationem‘ oder das ‚Dominus vobiscum‘ ein[4]. Die ablutio digitorum wurde von einigen unter Abbetung des ‚Lavabo‘ vor der Oblation von Brot und Wein, von anderen an der heute üblichen Stelle, von vielen endlich erst nach der Präfation am Beginne des Kanons vollzogen[5]. Die hier angeführten Abweichungen begleitet der Prior mit folgenden Bemerkungen[6]:

‚Ecce in offerendo panem et uinum descripsi ritum et practicam iuxta officium et ordinem Romanum quamuis idem processus offerendi apud multos multipliciter uarietur atque in diuersis ecclesiis diuersimode practicetur, sed nichil nocet in istis et aliis diuersa consuetudo dummodo unitas caritatis sedule conseruetur. . .‘

In die Anweisungen über den Kanon flicht der Prior im 29. Kapitel einen Angriff gegen gewisse Miſsbräuche ein. Er überschreibt dasselbe: ‚Inuectio contra quorundam gestus minus decentes‘. Der Inhalt des Kapitels ist zumeist der oben besprochenen ‚Invectiva‘, die er dem berühmten Heinrich von Hessen zuschreibt, entlehnt[7]. Er leitet seinen Angriff mit folgenden Worten ein:

‚Est ibi nequaquam silencio transeundum de aliquorum sacerdotum insolenciis, qui uerba consecracionis substancialia proferendo et sacramentum preciosissimum eleuando et tractando gestus ex-

---

[1] Bl. 88a. [2] Bl. 93'a. 93'b. [3] Bl. 93. [4] Bl. 95a.

[5] Bl. 94'b. Das ‚Lavabo‘ wurde von einigen nur bis ‚locum habitationis gloriae tuae‘ gebetet: ‚Aliqua exemplaria habent, quod dicantur versus iam dicti usque ad „glorie tue“, sed primum servatur communiter.‘ Bl. 95'b bemerkt er, daſs die lotio vor dem Kanon schweigend geschehen müsse. Vgl. auch S. 106. 550.

[6] Bl. 95a. [7] Bl. 101a—106a.

ercent minus decentes quinymo ad rem ipsam minime pertinentes, contra quos Heinricus de Hassia in sua ‚Inuectiua.‘[1]

Mit seinem Gewährsmann tadelt er, dafs manche Priester bei der Konsekration den Mund ganz nahe an die Hostie und in den Kelch halten, weil sie meinen, dafs die Konsekration nicht gültig sei, wenn sie die Gestalten nicht ‚anhelitu fetido‘ berührt hätten. Nicht minder hält er die Gewohnheit für verwerflich, die Konsekrationsworte zu langsam, die einzelnen Worte durch Pausen getrennt, oder sie mit Zwange in einem Atemzuge zu sprechen[2]. Ebenso verwerflich findet er es, wenn Geistliche die Hostie und den Kelch mit dem Munde und dem Kopfe bekreuzen. Noch schärfer rügt er die einer abergläubischen Anschauung des Volkes entgegenkommende Unsitte, die Elevation zu wiederholen oder die heilige Hostie im Kreise herum dabei zu zeigen[3]. Auch bei der Kommunion kamen allerlei Mifsbräuche vor. Manche leckten den Kelch förmlich aus, bestrichen nach der Ablution die eigenen und anderer Augen mit den Fingern, was als kindisch und unvernünftig getadelt wird[4].

Die letzte Benedictio wurde unmittelbar nach dem ‚Ite missa est‘ erteilt. Ihre Form war dieselbe wie in der Augsburger Diözese. Der Prior bemerkt noch[5]: ‚At uero iuxta ordinem Romanum unica cruce benediccio datur.‘ Erst nach der Benediktion betet der Priester das ‚Placeat tibi sancta trinitas‘ und liest dann den Anfang des Evangeliums des hl. Johannes[6]. Bei den Worten ‚Et verbum caro factum est‘ erfolgt eine ‚genuflexio ad pauimentum‘. Der Prior bekräftigt die Notwendigkeit dieser genuflexio durch ein Exempel, das er dem Magister Ludolfus entnimmt[7].

---

[1] Der Prior kürzt die Mitteilungen aus Heinrichs Schrift ‚Secreta sacerdotum‘ sehr ab.

[2] Secreta A VI'. [3] Ebd. A VII'. VIII. Siehe oben S. 104.

[4] Secreta B III. Siehe oben S. 111. [5] Bl. 108a.

[6] Das war im 15. Jahrhundert noch nicht allgemein üblich.

[7] Bl. 108b. Der Magister Ludolfus wird wohl der 1326 in Strafsburg gestorbene Kartäuserprior Ludolfus, der Verfasser der ‚Vita Christi‘ und eines Psalmenkommentars, sein. Vgl. *Trithemius* Bl. 109' und *Fabricius* IV, 567. Die seltsame Anekdote, mit welcher der Prior dem Geschmacke seiner Zeit huldigt, ist folgende: „. . . refert Landulfus [Ludolfus] de quodam sacerdote, qui post missam euangelium „In principio erat uerbum“ etc. legere audiuit cumque ad hec uerba sanctissima et omni ueneracione dignissima, que et maxime uirtutis ac mirande efficacie fore narrantur, uidelicet: „Et uerbum caro factum est et habitauit in nobis“, peruentum

Im letzten, dem 42. Kapitel gibt der Prior Anweisungen über die Danksagung und über das äufsere Verhalten des Priesters nach der Messe und schliefst endlich die Schrift mit der oben mitgeteilten Bitte um Nachsicht[1].

Trotz der Mängel, die bereits hervorgehoben wurden, bietet die Arbeit Bernhards eine damals brauchbare ascetisch-praktische Belehrung über die Messe[2]. Indem der Prior von dogmatischen Erörterungen und von der in anderen Meſserklärungen oft verwirrend wirkenden, allzuweit gehenden Allegorisierung der in der Messe vorkommenden Handlungen absieht, gewinnt er Raum für seine praktischen Anweisungen. Besonderes Interesse erweckt aber die Schrift durch die fortlaufende Bezugnahme auf den damals üblichen Ritus, die man in vielen anderen mittelalterlichen Meſserklärungen leider vermiſst.

Der Bischof Johannes von Eichstätt zeigte sich von der Leistung des Priors denn auch befriedigt. Er dankte demselben in einem vom Sonnabend in den Quatemberfasten des Septembers (d. i. 18. September) 1462 datierten Schreiben. Darin betont er auch seine eigenen Bemühungen um die Hebung der Frömmigkeit im Klerus und verspricht, die Schrift des Priors auf der nächsten Ostersynode dringend zu empfehlen[3].

---

fuisset et ipse genua in terram non flecteret, affuit mox demon, qui ei alapam dedit dicens: Si legeretur: „uerbum demon factum est", nos nunquam genuflectere cessaremus.'

[1] Bl. 109' und 110.

[2] Ein fast gleichzeitiger Tegernseeer Mönch bemerkt (Clm. 18548b, Bl. 1): ‚Nota. Sequens tractatus de sacramento eukaristie ualde egregius, imo et quasi aureus est, ideo bene notandus et saepe legendus.'

[3] Clm. 18548b, Bl. 100:

‚Iohannes dei gracia episcopus Eystetensis.

In Domino salutem! Religiose deuoteque uir in Christo sincere dilecte! Recepimus hoc in loco literas uestras una cum collectis et tractatu diuini officii misse per uos edito, et uisa perfunctorie materia satis nobis placuit sperantes, quod tota perspecta magis placebit. Diu etenim a nobis desiderata est, et siquidem locum Monaci ubi reposueratis sciuissemus iam dudum ad habendum misissemus. Quidquid sit gracias ago deo meo, qui uirum in apertum dedit, qui que desunt implere ualeat. Agimus et uestre caritati gracias, quia laborem hunc utilem et ad multorum edificacionem suscepistis consummastisque, opus optimo uiro dignum erit hoc memoriale nominis uestri apud ecclesiam Eystetensem. Et siquidem Dominus concessit sinodi episcopalis celebracionem quam post festa paschalia futura instituere intendimus, clero nostro instruccionem illam saluberrimam

Ein Mitarbeiter des trefflichen Tegernseeer Priors in der Klosterreform war der Melker Benediktiner Johannes Schlitpacher[1], auch Johannes von Weilheim genannt. Er war in Weilheim in Bayern 1403 geboren, studierte in Wien, wo er sich des Unterrichtes der Magistri Nikolaus von Dinkelsbühl und Thomas Ebendorfer von Haselbach erfreute. Im Jahre 1435 trat er in das Benediktinerstift Melk ein, wo er nach einer reich gesegneten Tätigkeit 1482 starb. Seine zahlreichen Schriften bekunden seine aufserordentlich umfassende Gelehrsamkeit und Belesenheit und seinen rastlosen Fleifs. Er war auf dem Gebiete der Schrifterklärung ebenso zu Hause wie auf dem des kanonischen Rechtes, in der ascetischen Literatur ebenso wie in der Philosophie. Zu seinen ascetisch-praktischen Schriften gehören auch seine Mefserklärungen.

Nach Kropfs Mitteilung beginnt die Schrift Schlitpachers über die Messe mit folgenden Worten: ‚Brevis praeparatio sacerdotis ad

---

publicabimus. Nam a tempore regiminis nostri euellicacioni extirpacionique uiciorum et abusionum licet parumper incubuimus et nunc, si Dominus adiuuerit, edificacioni utilium quinymo necessariorum intendemus, quamquam et malicia temporis erutis uepribus zyzania, uti formidamus, procreauit, que tamen si terra recte culta fuerit, imbre celesti perfusa facile eiciet[ur] (Hs.: eiciet). Sed labor undique est necessarius, ut ficulnea infructuosa apposito stercore fructum producat. H[unc] (Hs.: hec) eciam paternitas uestra in studio celle locum sibi uendicet, ut minime ab huiusmodi sancto ecclesieque dei utili labore cessandum putetis. Reuerso tranquillo pacis, uti scribitis, pondus unum abiecimus, altero adhuc ut magis castigemur subsistente. Nam per maiorem fere partem nostre diocesis uehementissima pestis inualuit, que in pluribus locis usque in presenti perdurat, in ciuitate nostra lente agit, utinam forcius non inualescat. Preterea sunt nonnulli nobiles de partibus silue Bohemialis, qui miras nobis inferunt comminaciones, quibus, et si iusticie uias offeramus plenarias, usque modo satisfacere non potuimus. Dubitamus si peccata nostra mereantur, ut mala illorum uoluntas preualeat, oracionibus tamen deuotorum fratrum sancte congregacionis uestre, in quibus quamplurimum confidimus, adiuuari poterimus. Rogamus quatenus nos statumque ecclesie nostre illi committatis offerentes pariter beneplacitis abbatis uestri. Memoria uestri apud nos remanet quasi carissimi coadiutoris nostri, quem optamus a Domino feliciter conseruari tuerique ad omnem salutem.

Ex castro nostro Kypfenberg die sabbati quatuor temporum mensis Septembris a. Domini LXII manu nostra.

Religioso ac deuoto etc.‘

[1] Über Schlitpacher vgl. *Kropf*, Bibliotheca Mellicensis (Vindob. 1747) p. 369 sqq. Kropf schreibt, der Melker Tradition folgend, Schlitpacher; sonst findet man auch die Form: Schiltpacher. Die Schriften werden bei *Kropf* a. a. O. p. 390 sqq. angeführt; vgl. auch *I. F. Keiblinger*, Geschichte des Benediktinerstiftes Melk I (Wien 1867), 543.

missam. Fidelis doctrinae seminator', und schliefst: ,Explicit brevis praeparatio sacerdotis missam celebrare volentis edita a. 1437 a quodam religioso professo monasterii Mellicensis dicto Iohanne Schlitpacher de Weylheim'[1]. Die Melker Handschrift 412 enthält in der Tat einen solchen Traktat. Derselbe trägt aber nicht den von Kropf mitgeteilten Schlufsvermerk, sondern nur die Worte: ,Explicit 1437 14° maij'[2]. Dafs aber der bezeichnete Traktat von Schlitpacher stammt, bezeugt eine Wiener Handschrift, in welcher die Abhandlung wie folgt eingeleitet wird[3]:

> ,Incipit compendium de missa collectum per magistrum Iohannem Slitpacher de Weilheim professum monasterii Mellicensis ordinis s. Benedicti Patauiensis diocesis[4].
>
> Fidelis doctrine christiane seminator scribens Corinthiis quam diligenti prehabita examinatione uenerabile percipiatur sacramentum eucharistie, ita inquit: „Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat" etc. [1 Cor. 11, 28]. Ex quibus licet uerbis quilibet fidelium admoneantur, ut ad suscipiendum dignissimum corporis et sanguinis Christi sacramentum diligenter se preparent, magis tamen id facere tenetur ille, qui nedum sumere, sed et tante rei misteria tractare et consecrare proponit. Ideoque quoddam misse compendiosum preambulum, qualiter sacerdos consciencíam suam purget et intencionem ordinet et in legendo procedat breuiter perstringere [volo].'

Die kurze Abhandlung besteht aus vier Abschnitten. Im ersten zeigt der Magister, wie der Priester sein Gewissen gemäfs den drei göttlichen Tugenden erforschen und reinigen soll; im zweiten gibt er eine Anleitung zur Bildung der rechten Intention; im dritten erklärt er die Bedeutung der priesterlichen Kleidung; im vierten endlich bietet er eine Unterweisung über die rechte Art, fromm die Messe zu lesen.

Daran schliefst sich in der genannten Wiener Handschrift ein ,Tractatus breuis et bonus, quomodo debeas te preparare ad missam celebrandam', welcher mit den Worten beginnt: ,Ante omnia sane

---

[1] *Kropf* a. a. O. [2] CMl. 412, Bl. 221—223.
[3] CVP. 3651, Bl. 116—117'.
[4] CMl. 412 hat die jedenfalls ursprüngliche Überschrift: ,Breuis preparacio sacerdotis celebrare uolentis missam.'

scire uolo tuam caritatem, quod si lingwis loquerer angelorum . . .'[1]. Der kleine Traktat umfaſst sechs Punkte ascetischen Inhalts. Ob er von Schlitpacher stammt, erscheint zweifelhaft[2].

Endlich folgt noch in der Handschrift eine Abhandlung über einige ‚Dubia et notabilia de sacramento eucharistie et eius consecracione collecta per quendam fratrem Mellicensem scilicet magistrum Io. Slit[pacher] uel M. Stephanum'[3]. Es sind Erörterungen über dogmatische Fragen. Der Verfasser war dem Schreiber schon nicht mehr bekannt; beide von ihm angeführten Namen mag er nur vermutungsweise hingeschrieben haben.

Dem fleiſsigen Benediktiner gehört endlich noch eine kleine Abhandlung zu, welche sich selbst als ‚Tractatus de missa et eius compositoribus' bezeichnet[4]. Er beginnt: ‚Missa diuiditur in IV partes sc. obsecraciones, oraciones . . . Missam Dominus Iesus inprimis secundum ordinem Melchisedech instituit, quando ex pane et uino . . .' Es werden nun die Apostel und die Päpste genannt, welche nach der mittelalterlichen Überlieferung Zusätze zu der ursprünglich einfachen Form der Messe gemacht haben. Die Abhandlung schlieſst mit der unhistorischen Behauptung: ‚Hymnum trium puerorum siue „Benedicite omnia opera Domini" post missam thelesforus statuit et hunc negligentes anathemati subdidit.' Sie ist von Schlitpachers eigener Hand geschrieben und jedenfalls von ihm auch verfaſst[5].

Gleichzeitig mit Schlitpacher und dem Prior Bernhard von Tegernsee wirkte in gleichem Geiste Hieronymus de Werdea im Benediktinerkloster von Mondsee[6]. In der Welt hieſs er Johannes de Werdea (von Donauwörth); bei seinem Eintritt ins Kloster 1452 nahm er den Namen Hieronymus an; 1462 wurde er Prior und starb 1475. Er galt als begabter Dichter; bedeutender war er jedenfalls als

[1] Bl. 117'—120.

[2] Derselbe Traktat steht auch im Clm. 18248, Bl. 297'—299' mit dem Titel: ‚Pro sacerdotibus missas celebrare uolentibus utilis doctrina', demselben Anfang und Inhalt und dem Schluſsvermerk: ‚Explicit paruum bonum collectum ex uariis doctoribus de sacramento' etc.

[3] Vielleicht M. Stephanus de Eggenburg, welcher um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Wien dozierte; vgl. *Aschbach* I, 582. 588ff.

[4] CMl. 620, Bl. 259—259'.

[5] Eine deutsche, wahrscheinlich von Schlitpacher verfaſste Anleitung zum ‚Dienst der mess' wird unten II, 14 behandelt werden.

[6] Vgl. *Fabricius* III, 233; *Staufer*, Mondseeer Gelehrte (Wien 1864) S. 15ff.

ascetischer Schriftsteller[1]. Unter seinen Schriften findet sich auch ein selbst dem belesenen Bernhard Pez entgangenes ‚Opusculum de officio misse‘. Es beginnt[2]:

‚Prefaciuncula opusculi. Primus punctus. Ad honorem dei principaliter tuique frater carissime ad salutem desiderium tuum aliquantum diu dilatatum nunc executurus diuina opitulante gracia ipsum aggredior trepidus laborem, quem meritum tue deuocionis faciat deo acceptum, nobis autem proficuum et salutarem.

Excusacio dictatoris. [Punctus] secundus. Licet de preparacione ad dignam missarum celebracionem plura possint tradi a doctis et iugiter actitantur a deuotis, tamen cum summa breuitate quedam paucula uolo breui stilo commendare, ex quibus discantur alia maiora, ut hac racione habear de insufficiencia facilius excusatus.‘

Das ganze Schriftchen ist in 60 Abschnitte (punctus) geteilt. Es behandelt in schlichter Sprache die discussio conscientiae, die confessio, die orationes privatae, vor deren zu langer Ausdehnung gewarnt wird, die elevatio mentis, die Akte der drei göttlichen Tugenden, die intentio, die Gebete bei Anlegung der heiligen Gewänder, die signa et cruces, die forma consecrandi, endlich die Haltung nach der Messe. Daran schließen sich einige Gebete für die gratiarum actio. Der Traktat verfolgt wesentlich praktisch-ascetische Zwecke, zu deren Erreichung der Prior Hieronymus seine reiche Belesenheit in der erbaulichen Literatur ausnutzt.

Die Abhandlung schließt[3]: ‚Instrucciones premisse non ideo posite sunt cum oracionibus subiectis, ut putetur in hiis esse sistendum, sed magis sunt assignate, ut detur animo deuoto occasio qualiscunque et manuduccio procedendi ad maiorem sollicitudinem se preparandi, eleuandi atque diuinam maiestatem deuocius exorandi etc. Laus deo patri, pax uiuis et requies defunctis. Amen.‘

Die Münchener Handschriften 18548b und 19831 schreiben den Traktat dem Melker Benediktiner ‚Schiltpacher‘ — wie sie ihn nennen —

---

[1] Seine gerühmte Schrift ‚De profectu religiosorum‘ steht bei *Pez*, Bibliotheca ascetica II, 173. *Dreves* veröffentlichte in der Innsbrucker Zeitschrift für Theologie 1896 S. 179 ff. ein Schreiben Hieronymus' an den Novizen Cristannus von Tegernsee über das Klosterleben.

[2] CVP. 3848 (Mondsee 1462), Bl. 4—60. Der Traktat steht noch in Clm. 18548b, Bl. 102—106; 19831, Bl. 267; 2797, Bl. 155′—165; 4423, Bl. 80—83′; 7007, Bl. 160′ bis 164′a; CSG. 925, p. 27—32.

[3] CVP. 3848, Bl. 60.

in Einträgen von späterer Hand zu. Das ist ein Irrtum. Der Traktat findet sich in Melker Handschriften nicht. Dagegen dürfte der allerdings auch spätere Eintrag, welchen die hier benutzte Mondseeer Handschrift trägt, zutreffend sein: ‚Hieronymus de Werdea Monseensis.‘ In Mondsee wird man über die Schriften des berühmten Priors auch in späterer Zeit noch gut unterrichtet gewesen sein.

Unter den rheinischen Benediktinern nahm der Abt Konrad von Rodenberg[1] eine hervorragende Stellung ein. Er war Professe in St. Matthias zu Trier, dann Prior bei St. Martin in Köln und wurde im Jahre 1468 Abt des Klosters Johannisberg im Rheingau, als welcher er 1486 starb. Ein Mitbegründer und Förderer der Bursfelder Reform, war er praktisch und literarisch für die Hebung des Ordenslebens tätig. Von Trithemius, mit welchem er befreundet war, wird er als ‚vir devotus et eruditus et regularis observantiae custos et amator praecipuus‘ gerühmt. Der Sponheimer Abt führt unter seinen Schriften auch ein Buch ‚De praeparatione ad missam‘ an, welches mit den Worten ‚Dominus noster Iesus Christus‘ beginnt. Diese Schrift war bislang unbekannt; auch Roth kennt sie nicht. Vielleicht ist sie identisch mit der Meſserklärung, welche eine aus St. Alban bei Trier stammende Handschrift der Trierer Stadtbibliothek enthält[2]. Da Konrad von Rodenberg vor seiner Erhebung zur Abtswürde Mönch in St. Matthias in Trier war, ist sein vielleicht hier verfaſstes Schriftchen in Trier verbreitet gewesen. Wir lassen den Anfang folgen:

> ‚Dominus noster Iesus Christus de mundo transiturus ad patrem, cum suos quos dilexerat in finem dilexisset Ioh. 11, in sui amoris eximii memoriale precipuum, summum et magnificum nobis instituit, sui corporis et sanguinis sacramentum . . .
>
> Officium igitur misse in quatuor consistit: in personis, scilicet celebrantibus, ministrantibus, circumstantibus; in uerbis, sc. modulacionibus, lectionibus et orationibus; in operibus, ut actibus, gestibus et moribus; in rebus, ut indumentis et instrumentis et elementis . . .‘

---

[1] *Trithemius* Bl. 156; *Eysengrein* Bl. 173. Über sein Leben und seine Schriften siehe *Roth* in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden IV (1883), Heft 2, S. 168 und in Histor. Jahrbuch VII (1886), 212; *Falk* in Centralblatt für Bibliothekwesen XV, 114.

[2] CTrev. 636, Bl. 122—125.

Die Erklärung bewegt sich in den gewöhnlichen Ausführungen. Wahrscheinlich gehören auch die sich daran schliefsenden Instruktionen für ,noui sacerdotes' zu dem Schriftchen.

Der um die Mitte des 15. Jahrhunderts lebende Prior der alten Benediktinerabtei St. Bave bei Gent, Oliverus Longi[1], hat neben anderen kleinen Schriften einen Traktat über das heiligste Altarssakrament hinterlassen, in welchem auch einige die Mefsliturgie betreffende Punkte zur Erörterung gelangen. Die Schrift ist in einem nach dem Jahre 1479 geschriebenen, aus einem Benediktinerkloster der Niederlande stammenden Sammelbande enthalten, welcher hauptsächlich liturgische und ascetische Kompilationen über die Messe bietet[2]. Sie beginnt[3]:

,Ad uenerabilis eucaristie sacramenti honorem, simplicium quoque sacerdotum instructionem caritatiua quorundam supplicacio me cogit, ex originalibus doctorum scriptis dei cooperante auxilio tam[4] sub paucis uerbis in unum tractatum colligere. Primum est quid sit agendum circa defectus, qui in missa contingere possunt. Secundum est de hiis, que circa eucaristie sacramentum firmiter tenenda et credenda sunt. Tercium est de effectibus eiusdem sacramenti cum quibusdam oracionibus annexis. . .'

Die Darstellung beruht auf dem Dekret Gratians, den Dekretalen, auf dem hl. Thomas, Albertus Magnus, Duns Scotus, Wilhelm von Paris, Petrus de Tarantasia u. a. Sie zieht auch die Erörterung über die Zeit, den Ort der Zelebration und die Bination mit in Betracht.

Die beiden letzten Teile enthalten nur dogmatische Ausführungen über die Eucharistie; liturgische Anweisungen und Erklärungen bietet nur der erste Teil, die Abhandlung über die Defekte.

---

[1] Vgl. *Fabricius* V, 155.

[2] Die in meinem Besitze befindliche Oktavhandschrift zählt 275 Blätter und ist 1479 (Bl. 7) geschrieben. Sie enthält Schriften, welche das klösterliche Leben betreffen, und von Bl. 28—149' Schriften und Exzerpte über die Messe und den Empfang der Eucharistie. Bl. 99'—125 steht der Traktat Olivers: ,Incipit tractatus de sacramento altaris, quem composuit uenerabilis Oliuerus Longi, bachalarius in sacra theologia, prior monasterii sancti Bauonis iuxta Gandauum Flandrie.' Der Traktat steht auch in der Handschrift 173 der Utrechter Universitätsbibliothek; Katalog S. 53.

[3] CFr. Bl. 100.

[4] Hier ist offenbar ein Wort ausgefallen; es ist vielleicht zu ergänzen ,multa' oder etwas Ähnliches.

Eine vollständige Meſserklärung ist aber der in derselben Handschrift stehende ‚Tractatus de celebracione et exposicione misse compendiose excerptus'[1]. Ob derselbe aus der Feder eines Benediktiners stammt, ist fraglich; der Inhalt bietet keinen Grund zu einer solchen Annahme. Er ist aus verschiedenen Autoren entlehnt; von dem Verfasser werden besonders eine ‚exposicio misse' und das ‚Rationale' Durantis als seine Hilfsmittel erwähnt. Wem die auch sonst in der Handschrift viel exzerpierte ‚exposicio misse'[2] angehört, läſst sich nicht ermitteln. Der Traktat beginnt:

‚Cum missa tam plena sit misteriis sicut mare guttis, sicut sol athomis, sicut firmamentum stellis, sicut celum empireum angelis, ideo utile et salubre est pro deuocione excitanda, augenda et conseruanda, scire et intelligere ea que in missa peraguntur, ut cognitis et intellectis hiis que exterius uisibiliter pertractantur, animus ab alienis et inutilibus occupacionibus et fantasiis exutus eo deuocius ad queque perfecte explenda se recolligat, quo quid unumquodque significat perfectius agnoscit. Quapropter sub compendio quodam hic breuiter recitantur excerpta ex libro qui „exposicio misse" intitulatur.'

Demgemäſs liefert der Verfasser nur eine Kompilation, in welcher er sich jedoch bemüht, in tunlichster Kürze eine vollständige Erklärung des Meſsritus zu bieten.

Von gröſserer Bedeutung als die zuletzt genannten Schriften sind die Meſsauslegungen des Lizentiaten Balthasar, eines in Leipzig lehrenden Cisterciensers aus Pforta[3]. Derselbe stammte aus dem in der Nähe von Annaberg gelegenen sächsischen Städtchen Geyer und trat in Pforta in den Cisterciensersorden ein. Seine Studien machte er in dem mit der Universität verbundenen Cistercienserkollegium zum hl. Bernhard in Leipzig. Dort wurden die jungen Ordensleute in den Fächern der Artisten unterrichtet und auch in artibus promoviert. Gemäſs einer Abmachung mit der theologischen Fakultät wurden sie nach Absolvierung der artistischen Fächer und eines zweijährigen theologischen Studiums als Cursores biblici zugelassen[4]. Diesen Studiengang

[1] Bl. 60—87. [2] Bl. 138 ff.

[3] Die spärlichen Nachrichten über Balthasar bei *Mader*, Centuria p. 45. 46; Fragmente S. 70 ff.

[4] *Erler* II, p. XVI.

hat auch der Cistercienser Balthasar durchgemacht. Er wurde im Wintersemester 1483 — jedenfalls als absolvierter Artist — immatrikuliert, am 23. Februar 1485 Cursor biblicus, am 13. Januar 1486 Sententiarius und am 22. Juni 1487 Lizentiat in der Theologie[1]. Im zuletzt genannten Jahre war er schon Provisor des Kollegiums des hl. Bernhard. In dieser Eigenschaft leitete er im Jahre 1488 die Verhandlungen mit der Artistenfakultät über die Anerkennung der im Ordenshause geprüften und promovierten Magistri in artibus seitens der Fakultät ein und beendete dieselben mit Erfolg[2]. Weiteres ergeben die Matrikeln über die Tätigkeit des Cisterciensers in Leipzig nicht. Im Jahre 1499 war bereits der Cistercienser Petrus von Neuzelle Provisor des Kollegs[3].

Der unbekannte Verfasser der Maderschen Centuria rühmt die Lehrtätigkeit des Cistercienserprovisors und zählt eine beträchtliche Zahl von Schriften auf, u. a. ‚Conclusiones‘ gegen die Böhmen, ‚De reformatione religiosorum‘, ‚Sermones de tempore et de sanctis‘, ‚Super expositione missae‘[4]. Die als ‚Super expositione missae lib. I‘ bezeichnete Schrift ist die Meſserklärung, welche 1494 in Leipzig anonym im Druck erschien unter dem Titel: ‚Expositio misteriorum misse cristi passionem devotissime figurantium metrice atque prosayce posita. Et verus modus rite celebrandi cunctis celebrantibus et missam fructuose audire cupientibus perquam utilis.‘[5] Mit Verkürzung des Titels in ‚Tractatulus de ex-

---

[1] *Erler* I, 338: ‚frater Balthazar in Porta‘; ebd. II, 13.

[2] Ebd. II, 304; vgl. *Kaufmann*, Geschichte der deutschen Universitäten II (Stuttgart 1896), 216. [3] *Erler* II, 16.

[4] *Mader* p. 46. Die ‚Conclusiones‘ sollen 1494 gedruckt sein. Vgl. Fragmente S. 72. Zum Teil stehen die ‚Sermones‘ in dem CFl. III, 131 A als ‚Postilla Balthasar[i] de tempore super euangelia per circulum anni‘. Sie beginnen mit dem Pfingstfeste und enden mit einer Predigt an Fronleichnam. Daran schlieſsen sich kurze Erklärungen des Pater noster und des apostolischen Symbolums (Bl. 1—95′a). Dann folgen einige sermones de sanctis, de beata Virgine, ein längerer Traktat de novo anno gegen das Tanzen (Bl. 95′b—100). Der Cyklus de sanctis ist also unvollständig.

[5] *Hain* verzeichnet fünf anonyme Ausgaben des Schriftchens (* 6803—*6807); die unter *6803 angeführte erschien 1494 in Leipzig ohne Druckerangabe. In demselben Jahre druckte Konrad Kachelofen das Schriftchen und fügte der Meſserklärung noch das ‚Carmen werdee de vita divi onuffrii‘ hinzu (* 6804). Diese Ausgabe liegt dem Nachdrucke, welchen Melchior Lotter in Leipzig 1499 veranstaltete (*6807), zu Grunde. Die bei Hain unter 6806 verzeichnete, in Leipzig 1499 erschienene Ausgabe soll der Lotterschen gleich sein. Auſserdem führt Hain noch eine Ausgabe auf, die 1498 in Leipzig erschien (6805). — Wir benutzen die Kachelofensche Ausgabe, welche auf Bl. 23 den Schluſsvermerk trägt: ‚Tractatulus de Expositione

positione misteriorum missae' wurde die Schrift unter Angabe des Verfassers, des ‚religiosus pater Balthasar', von Gregor Bottiger (Bötticher) in Leipzig 1495 gedruckt[1]. Aus dieser Angabe und aus der Mitteilung der Centuria[2] ist der Cistercienser Balthasar als Verfasser der Schrift nachgewiesen. Der Inhalt derselben selbst verrät den Verfasser auch als einen Cistercienser[3]. Überdies verweist der Lizentiat Balthasar in seiner zweiten, späteren Meſserklärung auf diese seine erste Arbeit[4].

Die Schrift gibt die Vorträge wieder, welche Balthasar im Kollegium des hl. Bernhard vor seinen jungen Ordensgenossen, die er mit ‚carissimi fratres' anredet, gehalten hat. Im Eingange legt er seinen Zuhörern dar, wie notwendig es sei, die heiligen Funktionen, zu welchen sie berufen würden, zu verstehen. Sie würden sonst den Tieren gleichen, die keinen Verstand haben, und mit Recht als ‚simeales homines' verabscheut werden. Die Messe betrachtet der Verfasser als ein Abbild des Lebens und Leidens des Herrn. Sie stellt bis zum Kanon das Leben Jesu bis zum Beginne seines Leidens, der Kanon selbst das Leiden Jesu, der letzte Teil der Messe dessen Auferstehung und Himmelfahrt dar. Die priesterlichen Kleider erinnern an die Spottgewänder und Leidenswerkzeuge. Das wird nun im einzelnen durchgeführt unter Benutzung Innocenz' III. und Durantis[5]. Um den

---

misteriorum misse Christi passionem figurantium. Et de modo celebrandi finit foeliciter. Impressus anno etc. nonagesimo quarto Lyptzk per Conradum Kachelouen. Omnibus summe necessarius.' Auf Bl. 23' beginnt das Gedicht des Hieronymus de Werdea über den hl. Onuphrius; am Schlusse steht:

‚Onuffrii sancte vite meritum.
Isti ditantur donis qui me venerantur,
Nunquam dampnantur neque hostes ei dominantur.'

Froschauer in Augsburg druckte 1501 das Schriftchen nach (*Panzer* VI, 131).

[1] *Hain* 2348. Bl. 28a: ‚Tractatulus de expositione misteriorum misse cristi passionem devote figurantium. Et de modo celebrandi per religiosum patrem Balthasar etc. almo in gymnasio liptzensi in unum collectus et declaratus. Iam iterum atque iterum Anno domini etc. nonagesimo quinto . . . per Gregorium Bottiger ibidem impressus etc.'

[2] Hier wird der Beginn des Traktates: ‚Sacrificate sacrificium iustitiae' angeführt. So fängt auch die eigentliche expositio nach Schluſs der Einleitung an. Bl. A 2'.

[3] Bl. C 6': ‚Nos vero Cistercienses'; vgl. Bl. B 5. 5'.

[4] Expositio canonis sacratissime misse Bl. 4; siehe unten S. 589 Note 4.

[5] Bl. A.2 nennt er den Duranti irrig ‚Wilhelmus Cluniacensis'; die von ihm zitierte Stelle steht bei Duranti im Prooemium Bl. 1'.

Eindruck dieser Darlegungen zu verstärken, schaltet der Verfasser viele Verse aus einem Gedichte des Hieronymus von Padua über das Leiden des Herrn ein[1]. Er nennt den Italiener ‚poetarum optimus‘[2].

Aus der Erklärung des Meſsritus lernen wir eine Anzahl Bräuche kennen, welche — in Abweichung von dem römischen Ordo — bei den Cisterciensern und auch hie und da im Säkularklerus üblich waren. Nach dem Confiteor betet der Priester ein Pater noster und Ave Maria, steigt dann die Stufen des Altares hinauf und küſst das Kreuz, dann erst den Altar und bezeichnet sich selbst mit dem Zeichen des Kreuzes ‚contra insidias diaboli‘[3]. Vor der Oblation betet der Priester, das Kreuz über die Oblata machend: ‚In nomine patris etc. Quid retribuam Domino pro omnibus que retribuit mihi? Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo.‘ Darauf folgt unmittelbar das ‚Suscipe sancta trinitas‘. Der Verfasser führt nun aus, daſs die Observanzen nach der Niederstellung des Kelches verschieden seien. Einige beten die Antiphon: ‚O rex gloriae, Domine virtutum‘, andere das Gebet: ‚Veni invisibilis sanctificator‘. Nach dem Ritus der Cistercienser fand die lotio manuum nach den Oblationsgebeten statt, während die Weltpriester dieselbe meist erst vor dem Kanon vornahmen. Bei beiden schloſs der Oblationsritus mit dem Gebete ‚In spiritu humilitatis‘ und dem ‚Orate pro me fratres‘[4].

Im Kanon strecken bei dem ‚Supra quae propitio‘ die Weltpriester die Hände über die Hostie aus, während die Cistercienser die Arme ausgestreckt halten und eine Kreuzform bilden. Das Küssen des Altares bei dem ‚Supplices‘ begleiten einige mit der Selbstbekreuzung, andere nicht[5]. Einen erheblichen Unterschied zeigen auch die Observanzen bei den Cisterciensern und Weltpriestern nach dem Agnus Dei. Die ersteren geben nur in der missa solemnis die pax dem Ministranten, in der Privatmesse nicht; die Weltpriester dagegen küssen nach der Oration ‚Domine Iesu Christe qui dixisti‘ den Altar und das Kreuz im Meſsbuche und beten: ‚Pax Christi et ecclesie dei habundet in cordibus nostris‘. Dann reichen sie dem Ministranten das Kreuz zum Kuſs mit den Worten: ‚Pax tecum. Habetote vinculum pacis et caritatis, ut

---

[1] Das Gedicht trägt den Titel ‚Iesuida‘ und ist dem Bischof Petrus Donatus von Padua (1485—1507) gewidmet. Es ist gedruckt; vgl. *Hain* *13166; Inkunabel der Münchener Staatsbibl. s. a. 4° 1844m.

[2] Bl. A 3. [3] Bl. A 6′. B 1. [4] Bl. B 5′. 6. [5] Bl. C 6′. D.

aptus sis sacris misteriis Christi.'[1] Das Evangelium des hl. Johannes wurde nach dem hier geschilderten Ritus an Schlusse nicht gelesen.

Der Verfasser schliefst seine Vorlesung mit einer eindringlichen Mahnung an seine Zuhörer, gute Priester zu werden, um das heilige Opfer würdig darbringen zu können. Er weifs die Zuhörer durch lebendige und klare Darstellung zu fesseln und verschmäht für seine Zwecke auch fragwürdige legendarische Erzählungen[2] nicht.

Die zweite Schrift des fleifsigen Cisterciensers über die Messe beschäftigt sich nur mit der Auslegung der Worte des Kanons. Sie trägt in der — wohl ersten — Ausgabe[3], welche Ort und Jahr verschweigt, den Titel:

> ,Canon sacratissi|me misse · una cum expositione eiusdem · ubi | in primis premittitur pulcra contemplatio ante missam habenda de cristi pulcritudine | Et quomodo ipsa in sua passione ab eo omnino fuerat oblata | Qualiterque quilibet celebrans debeat esse dispositus · Incipit foeliciter.'

Auf der Rückseite des ersten Blattes beginnt sofort die Vorrede. Am Schlufs steht folgender Vermerk:

> ,Canonis sacratissime misse expositio una cum textu · | secundum dicta et et[4] sententiam sanctorum doctorum compendiose sub | forma utilis repetitionis · almo in gymnasio Liptzensi · per | Balthasarem sacre theologie licentiatum · Nec non collegii | beati Bernhardi ibidem provisorem · pro dei honore · nec non | omnium religiosorum ac simplicium sacerdotum devota instructione | in unum collecta · que alias satis diffuse invenitur posita · | feliciter finit · Hanc optime lector lege et relege in rem tuam | et profice religiose · pro tue anime salute · atque optimo profectu.'

Die Schrift erfreute sich rascher Verbreitung. In den Jahren 1497 und 1498[5] erschienen noch zwei Leipziger Drucke, 1501 druckte

[1] Bl. D 4. So lautet hier die Formel, sonst: ,apti sitis'.

[2] Bl. C 3'. ,Einige heilige Väter' hätten Heiligennamen aus dem Communicantes beseitigen wollen; sie hätten dieselben ausradiert, aber am anderen Tage seien die Namen in goldenen Lettern im Buche wieder erschienen.

[3] *Hain* *2345. 24 Blätter, 33 und 34 Zeilen (Münchener Staatsbibl. Inkun. s. a. 4°. 284). Mit gleichen Typen und Initialen ist ein Neudruck der Schrift veranstaltet worden, den Hain nicht aufführt. Er liegt in A. lat. b. 25. 4° der Münchener Staatsbibl. vor. Beide Ausgaben sind Leipziger Drucke.

[4] So im Drucke.

[5] 1497 bei Konrad Kachelofen, siehe *Hain* *2346. Diese Ausgabe wird von uns benutzt. Sie trägt auf Bl. 1 den Titel: ,Expositio canonis sacratissime misse'; auf

sie Melchior Lotter[1], bis 1520 erschienen vier Nürnberger, zwei Landshuter[2] und ein Strafsburger Druck[3]. Dafs trotz dieser zahlreichen Ausgaben dem Anonymus der Maderschen Centuria diese Kanonerklärung Balthasars entgangen ist, spricht nicht gerade für eine sorgfältige Forschung in der zeitgenössischen Literatur.

In der Einleitung spricht sich der Verfasser über den Zweck dieser neuen Schrift aus: Die Bedeutung der Zeremonien der Messe und deren Beziehungen auf das Leiden des Herrn habe er früher erklärt[4]; darum wolle er sich nunmehr auf die blofse Texterklärung beschränken und für die einfachen Priester den Kanon Wort für Wort erläutern. Es gebe umfangreiche Erklärungen des Kanons, aber diese seien zu lang und zu teuer; er wolle alles Notwendige kurz unter Ausscheidung vieler Fragen darlegen[5].

Demgemäfs teilt er die Gebete des Kanons mit und erläutert den Sinn der Worte und den inneren Zusammenhang der einzelnen

Bl. 1' folgt dann wörtlich der Titel des Druckes s. l. et a. (Münchener Staatsbibl. Inkun. c. a. 1365. 4°). Im Schlufsvermerk ist noch hinzugesetzt: ‚Que impressa est per Cunradum Kachelouen | Anno dni MCCCCXCVII.‘ Die Ausgabe vom Jahre 1498 erschien bei Wolfgangus Stoeckel von München; *Hain* * 2347 (Münchener Staatsbibl. Inkun. c. a. 4°. 1473). Bl. 1 enthält den Titel der Ausgabe s. l. et a. Am Schlusse steht nach ‚profectu‘: ‚Impressum Liptzk per Baccalarium wolfgangum | Monacensem Anno christiane salutis 1498.‘ Die bei *Hain* 6800 angeführte ‚Exp. canonis Lipsiae apud Wolfgangum Monacensem‘ ist wohl identisch mit der eben genannten Ausgabe.

[1] Münchener Staatsbibl. P. l. 4°. 1361 und 194.

[2] Drei Drucke von Holtzel, Hötzel, Höltzel (Hieronymus H. von Traunstein) 1503, 1507, 1513 in der Münchener Staatsbibl. P. l. 4°. 1362 (1362e), 1363 und 1363e; sämtliche Ausgaben haben auf Bl. 1' einen gut ausgeführten, die ganze Seite einnehmenden Holzschnitt: St. Hieronymus mit dem Löwen. Die vierte Nürnberger Ausgabe ist von Johannes Weyssenburger 1509 gedruckt; Weyssenburger druckte später in Landshut zwei Ausgaben 1514 und 1520: Münchener Staatsbibl. P. l. 4°. 1363a, 1363g (B. hist. 6), 1363h (Asc. 1157). Der Druck von 1509 hat dieselben Titelvignetten wie das Weyssenburgersche Manuale parochialium sacerdotum von 1522; die Ausgabe von 1520 trägt in der Titelvignette die Jahreszahl 1519.

[3] Bei Matthias Hupfuff 1507 (Münchener Staatsbibl. P. l. 4°. 1362d und 420d). Bl. 1 zeigt einen Bischof in einem Buche lesend; Bl. 1' einen Holzschnitt: Maria mit dem Jesuskinde und Johannes Evang. halten das Schweifstuch Veronikas; darüber die Petrusschlüssel. Das Ganze ist von einem Rosarium umgeben, welches oben von zwei Engeln, unten von zwei Votivfiguren (Mann und Frau) gehalten wird. Zwischen den zwei Engeln steht: ‚by Kentziger‘. — Sämtliche Ausgaben geben den Text der Ausgabe s. l. et a. wieder.

[4] Bl. 4: ‚Que signa superioribus diebus ex doctrina sanctorum doctorum in officio misse satis per me masticata iuxta totam Christi passionis seriem et explicata sunt.‘ [5] Ebd.

Sätze. Dabei folgt er fast durchweg dem Papste Innocenz III. und Duranti. Nur hie und da bietet er kurze dogmatische Erörterungen und gegebenen Ortes kernige Ermahnungen. Auch in dieser Schrift hebt Balthasar verschiedene Differenzen in den Zeremonien der Regularen und Säkularpriester hervor: so in der Form der Kreuze über die heiligen Gestalten[1] und in der Sumption der Hostie[2].

b) Augustiner-Chorherren, -Eremiten und Windesheimer Kanoniker.

Die schlesischen Klöster bargen in ihren Bibliotheken eine grofse Zahl von Mefserklärungen. Das darf man aus den Resten schliefsen, die sich nach der Verschleuderung der Bücherschätze bei der Säkularisation in die Breslauer königliche Bibliothek gerettet haben. Wir sahen bereits, wie stark die Störsche Kanonerklärung vertreten war, und wir werden unten noch ein Anzahl anderer Mefsauslegungen aufführen können. Wahrscheinlich stammen manche der anonymen auch von schlesischen Mönchen. Nachweisen läfst sich der Name des Verfassers nur bei einem umfangreichen Werke, welches den Titel ‚Officium misse' führt. Der Verfasser ist der Augustiner-Chorherr und spätere Abt von St. Maria auf dem Sande in Breslau Stanislaus Brasiatoris (Mälzer). Er war Baccalarius formatus in der Theologie, eine Würde, die er wahrscheinlich in Krakau erworben hatte. 1464 wurde er Abt und starb am 20. April 1470[3].

[1] Bl. 15': ‚Circa finem canonis et sequentium breviter est notandum quod cruces circa textum sacri canonis non semper explicantur eodem modo quo in libris secularium notantur. Nemo tamen ex hoc moveatur quia quelibet religio et diocesis in his consuetudinem suam observat, eo quod huiusmodi cruces non sunt de necessitate consecrationis.'

[2] Bl. 18': ‚Finitis his sacerdos se applicat ad susceptionem sacrosancte hostie. Quidam de manu, quidam vero de patena corpus Christi sumunt. Quidam de sinistra, quidam de dextra. Et falsum est quod quibusdam ordinibus pro pena sit impositum quod aliter non nisi de sinistra recipere audeant. Sed potius huiusmodi ab his tenetur ex optimis et convenientissimis rationibus, quas gracia brevitatis [Druck: brevitas] hic pretermittam. Tucius autem est de manu recipere, cum digiti in calice postea lavantur.'

[3] Vgl. *Stenzel*, Scriptt. rerum Silesiac. (Breslau 1839) II, 250 sqq., III, 329; *Heyne* III, 452. Das ‚Officium misse' nimmt den CWr. 1 F. 332 ein und ist Autograph des Verfassers; es zählt 219 Blätter. Bl. 1 (von anderer Hand): ‚Prohemium in officium misse per dominum Stanislaum abbatem compilati [statt ‚-tum'].' Der vom Verfasser selbst geschriebene Schlufsvermerk lautet: ‚Completum est hoc opus super officium misse ad honorem dei et laudem gloriose uirginis Marie patrone monasterii nostri in arena Wratislauiensis per fratrem Stanislaum sacre theologie baccalarium formatum

Das Werk liegt in dem schwer leserlichen Autograph des Verfassers vor und beginnt mit folgender Einleitung:

‚In nomine patris et filii et spiritus sancti. Mat. ultimo. Quia non decet alicui suum officium esse dampnosum [1] — peccat siquidem qui prepostere agit, nam scire quid facias et nescire ordinem faciendi non est perficere (Augustinus) —, quapropter ad honorem dei, ob salutem quoque animarum nec non utilitatem clericorum, — quibus ex officio incumbit iuxta sui ordinis exigenciam diuina pertractare, precipue sacerdotibus expedit, ut quilibet intelligat ea, que ad suum officium pertinere dignoscuntur, ne cuilibet eorum contingat sicut symie, que complures actus prout uidet ab hominibus operatur et exercet, quid uero significent minime deprehendit, — offici[i] misse ac uerborum sacri canonis exposicionem nec non signorum, actuum et gestorum eiusdem misticam declaracionem ex doctorum dictis approbatorum Innocencii scilicet, beati Thome, Alberti magni, Petri Mertaderii [2] et aliorum hanc materiam tractancium in unum curaui comportare.‘

Er habe seine Arbeit — fährt er fort — unternommen, um jenen Priestern zu nützen, die weder die materiellen Mittel zur Anschaffung teurer Bücher noch die geistigen Fähigkeiten haben, voluminöse Werke zu studieren. Die Meſserklärung beginnt er mit folgenden Sätzen:

‚„Lauare et ungere et induere cultioribus uestimentis ac descende in aream“ Ruth 3, [3]. Uolenti digne accedere ad sacramentum eucaristie consecrandum sciendum necessarie tria, ut iuxta doctrinam apostoli 1 Cor. XI, [28] „Seipsum probet homo et sic de pane illo edat et de calice bibat.“ Quod uerbum exponit b. Thomas . . .‘

---

nostri monasterii professum ob utilitatem fratrum precipue simplicium sacerdotum anno Domini LVII ueneris die 4a mensis nouembris. Orate pro eo, ut misericors deus sui miserere dignetur. Amen.‘ Der folgende Zusatz von anderer, späterer Hand meldet den Tod und die durch Bischof Rudolf erfolgte Beerdigung des Abtes.

[1] c. 30 de elect. in VI (1, 6).

[2] Wer dieser in dem Buche oft zitierte Petrus Mertaderii war, habe ich nicht ermitteln können. Sein Name wird als Autorität auch in dem von *Schönfelder* herausgegebenen Tractatus Misnensis de horis canonicis (Breslau 1902) oft genannt. Nach den daselbst angeführten Zitaten muſs seine Schrift sich eingehend mit der Messe und deren Zeremonien befaſst haben. Ich fand sie auch wiederholt zitiert in dem Schriftchen des Krakauer Archidiakons Andreas de Kokorzino (siehe oben S. 563), welcher die Schrift des Petrus als ‚summa‘ und ‚rubricae de celebratione missae‘ bezeichnet.

Daran knüpft der Verfasser Belehrungen über die moralische Qualifikation des Priesters, geht dann auf die Bedeutung der priesterlichen Kleider über und beginnt endlich die fortlaufende Erklärung der Zeremonien und Gebete der Messe. In dieselbe flicht er gemäfs der üblichen Methode an vielen Stellen Exkurse dogmatischer, ascetischer und praktischer Natur ein, so über die Transsubstantiation, die pericula contingentia bezüglich Materie und Form, bei der Kommunion u. a. Infolgedessen ist sein Buch zu einem Umfange angeschwollen, welcher es den Priestern, für die es bestimmt war, schwerlich geniefsbar erscheinen liefs. Es schliefst mit einem Dankgebete für die Erlösung:

> ‚Gracias tibi ago pro . . . effusione sanguinis eius quo quotidie in ecclesia tua pascimur et potamur et abluimur et saturamur et unius summe diuinitatis participes efficimur, quod ipse prestare dignetur qui tecum et sancto spiritu uiuit et regnat deus in secula benedictus. Amen.‘

Trotz der Wirren, welche die Streitigkeiten über die Reform unter den deutschen Klöstern der Augustiner-Eremiten veranlafsten, bekundete der Orden auch im 15. Jahrhundert, besonders in Westfalen, eine erfreuliche literarische Tätigkeit. Dort wirkten eine Anzahl tüchtiger Männer als Prediger und ascetische Schriftsteller[1]. Zu den hervorragendsten gehört Gottschalk Hollen, dessen wir schon wiederholt gedachten. In seinem ‚Preceptorium divine legis‘ behandelt er bei der Erklärung des dritten Gebotes auch die Messe[2], verfolgt dabei aber nur praktisch-ascetische Zwecke. Er hat indessen auch ein ‚volumen de officio misse‘ geschrieben, das bis jetzt unbekannt geblieben ist[3].

Eine anerkennenswerte Arbeit ist die Mefserklärung des Augustiner-Eremiten Johannes Bechofen. Sie führt den langen Titel:

> ‚Quadruplex missalis expositio: litteralis scilicet, allegorica: tropologica et anagogica: sic ordinata: ut etiam populo expediat predicari publice quo ad litteralem sensum: allegoricum et etiam tropologicum usque ad oblationem. Residua vero ad contemplationem

---

[1] Vgl. *Landmann* S. 27 ff. [2] Bl. 73 ff.

[3] Das Werk ist verzeichnet in der Vorrede Johannes Schyphowers zu Hollens ‚Sermones de VII sacramentis‘ in der lateinischen Handschrift 574 der Berliner Staatsbibl.; vgl. *Rose* II, 1, p. 513.

tantum pertinet prout in fine patet: annexis quorundam questionum brevium responsis per totum officium ordinatis.'[1]

Der fromme Augustiner-Eremit will mit seinem Buche die Priester zur würdigen Feier des heiligen Opfers anregen und zugleich zur Belehrung des Volkes über die Messe anleiten. Denn er findet den Grund der Geringschätzung der Messe unter den Laien darin, dafs die Priester die Geheimnisse der Messe und auch ihre Pflicht gegenüber dem Volke nicht recht verstehen, oder falls sie das zu verstehen meinen, nicht mit dem rechten Eifer ausführen. Darum wolle er seine Mefsauslegung und seine Quästionen schreiben[2].

Da der Verfasser die Messe in ihren Formen und Gebeten als eine ,materia canonica' betrachtet, die teils von Christus selbst angeordnet, teils vom Heiligen Geiste gelehrt sei, so glaubt er bei ihrer Erklärung verfahren zu dürfen wie bei der Erklärung der Heiligen Schrift. Die letztere habe einen vierfachen Sinn, einen literalen, allegorischen, tropologischen (moralischen) und anagogischen; diesen vierfachen Sinn wolle er auch in den Gebeten und Zeremonien der

[1] Über Bechofen fehlen biographische Nachrichten; *Ossinger* p. 114 weifs nur, dafs er aus Bechofen stammt. Orte dieses Namens gibt es mehrere; Ossinger hält das Bechofen bei Onolzbach (bei Herrieden in Mittelfranken) für den Geburtsort des J. B. *Hain* verzeichnet unter 2728 eine Ausgabe von 1500, ohne sie zu beschreiben; er bemerkt, dafs es vielleicht die von 1505 sei. In diesem Jahre erschien sie in Basel, wie der folgende Schlufsvermerk besagt: ,Finit expositio quadruplex totius officii misse secundum ordinarium romanum: cum annexis questionum responsis in longius porrecta: quam ab initio pretendebatur per fratrem Iohannem Bechoffen: ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini . . . Impressum Basilee per Michaelem Furter Anno salutifere incarnationis milesimo quingentesimo quinto Kal. Septembris.' Die Schrift ist in 4° und zählt 93 Blätter. Die eigentliche Expositio missae steht von Bl. 2—57', der übrige Teil enthält die Quaestiones. Nach *Ossinger* a. a. O. ist schon 1500 eine Ausgabe dieser Schrift bei Furter erschienen. Ossinger will nämlich den Druckervermerk einer Ausgabe von 1509 so lesen: 1500 non. Kal. Ianuar. statt 1509 Kal. Ianuar. Infolge derselben Lesemethode notiert *Burger* S. 111 unsere Ausgabe von 1505 als eine Ausgabe von 1500 quinto Kal. Sept. Demselben Irrtum ist auch Hain unterlegen; sonst würde er die No. 6801, welche die Ausgabe von 1505 beschreibt, nicht in sein Repertorium aufgenommen haben. Eine neue Auflage druckte Furter 1515 (*Panzer* VI, 185, n. 71). Endlich erschien in Basel noch 1519 eine Ausgabe der Bechofenschen Schrift ,in ufficina Adae Petri ductu Conradi Hysch' (Münchener Staatsbibl. H. Mon. 76).

[2] Bl. A 2: ,Nam cur nostris temporibus homines detrahunt sacrificio Domini . . . nisi quia clerici nesciunt Dominum neque officium sciunt sacerdotum ad populum. Etsi forte quidam putant se scire intellectu, non tamen sciunt affectu, vel saltem se facto nescire ostendunt.'

Messe ermitteln[1]. Tatsächlich befaſst er sich in der fortlaufenden Erklärung bis zur Präfation nur mit dem literalen, allegorischen und tropologischen Sinne, und von da ab nur mit den ersten beiden Erklärungsweisen; er holt aber die tropologische und anagogische Erklärung in einer zusammenhängenden Darstellung am Schlusse nach[2]. In der Allegorie folgt er den traditionellen Anschauungen Innocenz' III. u. a.; in den moralischen und anagogischen Erklärungen, die vielfach ineinander laufen[3], zeigt er eine ausgebreitete Bekanntschaft mit den Vätern und den Anschauungen der Theologen. Noch mehr trägt er seine Belesenheit in den letzteren in den Quaestiones zur Schau. Hier hat er in groſsem Umfange das Werk Gabriel Biels über den Kanon der Messe benutzt. Zur Bequemlichkeit für die Leser fügt der Verfasser den Gebeten der Messe eine Interlinearglosse hinzu.

Im Laufe der Erklärung der Zeremonien behandelt er wiederholt die Verschiedenheiten im Ritus bei unwesentlichen Akten, die verschiedenen Gewohnheiten bei der lotio manuum, bei der Darreichung der Pax, den Gebeten nach der Kommunion, der Spendung des letzten Segens und dem Evangelium Johannis am Schlusse der Messe[4]. Die Verschiedenheit bei der lotio manuum und der Pax ist schon oben wiederholt erwähnt worden. Der Augustiner stellt hier fest, daſs der Friedenskuſs zu seiner Zeit zwar noch oft auch den Laien gegeben werde, daſs man aber zur Vermeidung von Ungehörigkeiten meist ein Pacificale mit dem Crucifixus oder ein gemaltes Kreuzbild oder Reliquien zum Kusse reiche[5]. Auſser den kirchlich vorgeschriebenen Gebeten bei und nach der Kommunion will er keine anderen zulassen. Wenn daher manche Priester ‚O sacrum convivium', ‚Ver-

---

[1] Ebd.: ‚Siquidem presens materia canonica est et a Christo partim propria persona, partim spiritu sancto edocta et per consequens sicut scripture canonice, ita officium misse secundum quadruplicem sensum exponi potest.'

[2] Bl. G 3 bis H 1'.

[3] Die Scholastik faſste die vier sensus scripturae in folgende Verse zusammen:

‚Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.'

[4] Bl. B 5. F 3. F 6. G 3.

[5] Bl. F 3': ‚Licet autem olim sicut et hodie in plerisque locis hoc osculum pacis a sacerdote per ministrum porrectum fideles sibi mutuo imprimant, tamen honestior est cautela, ut per pacificale sive tabulam imaginem Christi aut sanctorum reliquias continentem fiat, ne sub specie boni aliquid carnalitatis diabolico inflatu surripiat.'

bum caro factum est‘ oder ‚Nunc dimittis‘ beten, so will er das nur als erlaubt betrachten, wenn sie es bloſs in Gedanken, nicht ‚vocaliter‘ beten[1]. Während viele Geistliche den letzten Segen mittels drei, ja vier Kreuzen erteilten, hält er ein Kreuz für das Richtige. Das sei auch die Praxis der Augustiner-Eremiten. Die Kartäuser aber — so berichtet er aus einer unbekannten Schrift des Johannes de Indagine — geben bei den Messen in ihren eigenen Kirchen gar keinen Segen, weil sie keine Gemeinden haben. Von Interesse ist Bechofens Auffassung von der Lesung des Anfangs des Evangeliums Johannis. Er betrachtet diese Lesung als ‚laudabilis consuetudo pro lege servanda‘. Das ist freilich zu weit gegangen; denn die meisten Meſserklärungen des 15. Jahrhunderts kennen diesen Gebrauch nicht; auch Gabriel Biel und der sächsische Cistercienser Balthasar besprechen ihn nicht. Der Augustiner Bechofen motiviert ihn aber in gutem geschichtlichen Verständnis mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Evangeliums ‚In principio‘ als eines wirksamen Mittels zur Abwehr des Teufels und seiner Nachstellungen[2].

Während der erste Teil des Buches der Erklärung der Zeremonien und Gebete gewidmet ist, erörtert der zweite Teil in zahlreichen Quaestiones eine groſse Anzahl liturgischer, kirchenrechtlicher und dogmatischer Fragen, die mit der Messe in Verbindung stehen: über die kirchliche und moralische Befähigung zur Zelebration, über Ort und Zeit der Messe, über das sekrete Beten des Kanons, über Materie und Form, über die Konsekration, Transsubstantiation, Konkomitanz, über die Suffragien und die pericula contingentia — das alles wird unter Zitation vieler Autoritäten und durchgängiger Benutzung der Bielschen Meſserklärung erörtert. Auch die Differenzen im Ritus

---

[1] Vgl. oben S. 111. 112.

[2] Bl. G 2': ‚Sed quia adversarius noster diabolus nititur nos ab huiusmodo (sc. a coniunctione cum s. Trinitate) impedire, quantum poterit, et accepta gratia privare, animabus, corporibus et rebus nocere, perdere et mactare, ideo ex laudabili consuetudine pro lege servanda sacerdos solet ex tunc dicere „Dominus vobiscum“: et respondere ministri „Et cum spiritu tuo“, deinde „Initium sancti euangelii“ etc. se signare et circumstantes similiter exemplo eius et legere contra aquilonem, a quo secundum prophetam panditur omne malum, euangelium Iohannis, quod lectum et auditum eodem die crebro expertum est a multis malis preservasse.‘ Duranti bemerkt lib. IV, 25, Bl. 126, daſs einige Priester ‚finita missa‘ das Evangelium Johannis oder ein anderes lesen; Parentini spricht von der fakultativen Lesung des Johannis-Evangeliums.

in unwesentlichen Punkten werden wiederum besprochen, und zwar prinzipiell. Der Augustiner meint, dieselben seien zu dulden, wenn es sich um Bräuche handelt, die in den Diözesan- oder Klosterordinarien anders vorgeschrieben sind als im Ordo Romanus; haben aber die Differenzen ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Ordinarien, sondern im eigenen Ermessen, so seien sie zu beseitigen. Er erkennt also die Berechtigung besonderer Diözesan- oder Klosterbräuche an, auch wenn sie mit dem Ordo Romanus nicht übereinstimmen, und beruft sich dabei auf das bereits oben erwähnte Schreiben des hl. Anselm von Canterbury an den Bischof Walram von Naumburg[1].

In dem ehemaligen Cistercienserstifte Kirschgarten bei Worms, welches im Jahre 1443 von den regulierten Kanonikern der Windesheimer Kongregation in Besitz genommen worden war[2], wirkte gegen Ende des 15. Jahrhunderts Johannes von Lamsheim als Prokurator[3]. Trotz seines Amtes, welches ihn in vielerlei weltliche Angelegenheiten verwickelte, beschäftigte er sich ernst mit Studien und literarischen Arbeiten. Die letzteren bewegen sich ausschliefslich auf ascetischem Gebiete. Er fungierte auch als Korrektor in der Druckerei des Heinrich Knoblotzer in Heidelberg; denn unter seiner Leitung wurden daselbst 1495 folgende Schriftchen über die Messe gedruckt und in einem Sammelbändchen herausgegeben[4]:

‚Speculum officii misse expositorium. — Epilogus misse. — Mistica expositio misse vitam Christi et passionem allegorice representans. — Tabula sancti Bonaventure de considerandis a missam celebraturis. — Octo motiva ad libenter celebrandum. — Effectus et fructus misse.'

Als besonderen Vorzug des 30 Blätter starken Büchleins rühmt der Drucker, dafs es die Mefserklärung, ascetische Belehrung, Gebete, die sonst je in besonderen Schriften stehen, zusammen biete. Das

[1] Bl. J.

[2] Chronic. Wormatiense bei *Ludewig,* Reliquiae manuscriptorum II (Francof. 1720), 156.

[3] Über Johannes von Lamsheim siehe *Falk* in Centralblatt für Bibliothekwesen III (1886), 539; *Trithemius,* De viris illustr., opera hist. ed. *Freher* 1601, I, 182; *Eysengrein* p. 185. Lamsheim liegt bei Frankenthal in der Pfalz.

[4] Der Titel trägt den Vermerk: ‚Heidelberg 1495 Henricus Knoblotzer, auspicio et directione . . . Iohannis de Lampsheim procuratoris in Kirschgarten.' Das Buch zählt 30 Blätter; aufser den oben genannten Stücken stehen noch einige kurze ascetische Traktate darin. Bei Hain ist das Buch nicht aufgeführt, wohl aber bei *Panzer* I, 459, n. 12.

umfangreichste Stück dieser Sammlung ist das ‚Speculum‘. Es wird folgendermaſsen eingeleitet:

‚Incipit speculum misse floridum quod pulcre et utiliter exponit officium misse.

Omnia que in misse officio aguntur tam in vocibus et signis quam etiam in sacris vestibus divinis plena sunt mysteriis ac singula celesti sunt dulcedine redundantia, si diligentem habeant inspectorem qui novit mel de petra sugere oleumque de saxo durissimo. Sed heu multi legunt missas sine devotione et debita preparatione, sed sola necessitate ducti vel consuetudine (tamquam vitula effraim docta diligere trituram [1]), raro vel nunquam huius tam magnifici sacramenti mysteria contemplantes neque considerantes cuius vicem gerunt, aut quid, quem et pro quibus dona et sacrificia offerunt. . . Contra ignorantiam tam periculosam hoc speculum misse ex diversis doctorum scriptis allegationibus brevitatis causa pretermissis collectum ad omnipotentis dei honorem, simplicium sacerdotum eruditionem communico legendum. . .‘

Der Verfasser trägt eine pessimistische Ansicht über den Bildungsstand und die moralische Haltung des damaligen Klerus zur Schau; vielleicht nur, um die Notwendigkeit seiner Publikation um so schärfer nachzuweisen. Die ganze Erklärung, welche Besonderes nicht bietet, umfaſst nur zwölf Blätter und eine halbe Seite [2].

Der kleine Aufsatz ‚Epilogus misse et ipsius recapitulatio‘ bietet eine Übersicht über die allegorische Bedeutung der einzelnen Zeremonien der Messe, und der darauf folgende: ‚Mistica expositio misse secundum sensum allegoricum vitam Christi et passionem representans‘ [3] stellt die bekannten allegorischen Deutungen kurz zusammen.

Ob Johannes von Lamsheim diese kleinen Abhandlungen verfaſst hat, ergibt sich aus denselben nicht. Der Titel schreibt ihm nur die Aufsicht und die Leitung bei dem Drucke zu; Trithemius und Eysengrein halten ihn indessen für den Verfasser des ‚Speculum misse‘.

---

[1] Os. 10, 11.

[2] Schluſs Bl. B 5: ‚Et sicut a laude incepimus in laude etiam terminemus, ut in eternum laudemus eum qui vivit . . . (Vgl. den Schluſs der Störschen Meſserklärung oben S. 529.) Speculum misse finit feliciter.‘

[3] Über die ‚Tabula Bonaventurae‘ siehe oben S. 463; über die ‚Effectus misse‘ (Sanat, absolvit . . .) S. 59.

c) Kartäuser.

Unter den Kartäusern machte sich im 15. Jahrhundert ein reges geistiges Leben bemerklich. Das und ihre treffliche klösterliche Disziplin zog Männer von ernster religiöser Gesinnung und von ascetischen Neigungen an. Der jüngere Heinrich von Hessen und Johannes a Lapide verließen ihre Lehrstühle, um ihr Leben als Kartäuser zu beschließen, und der Magister Egeling von Braunschweig wollte, ohne Mönch zu werden, in inniger Gemeinschaft mit den Kartäusern leben. Sie konnten eine stattliche Reihe tüchtiger Männer aufweisen, die, kräftig in Wort und Tat, mächtigen Einfluß in engeren und weiteren Kreisen ausübten. Johannes von Hagen, Jakob von Jüterbogk, Werner Rolewink und vor allen Dionysius Ryckel waren in deutschen Landen weit und breit bekannt und berühmt. Aus Kartäuserklöstern stammen nun auch eine Reihe von Meßerklärungen, von welchen mehrere indessen nur den Titeln nach bekannt sind. So findet sich unter den zahlreichen Erbauungsschriften des niederländischen Kartäusers Jakob von Gruytrode († 1472) eine Schrift ‚De praeparatione ante missam‘[1]. Auch der oben erwähnte Werner Rolewink († 1494) hinterließ ein Schriftchen ‚De valore missarum‘[2].

Erhalten ist die Schrift des Kartäusers Johannes Brunswich[3], welcher der Kartause zu Straßburg im Elsaß als Prior vorstand, über dessen Lebensschicksale aber sonst nichts bekannt ist. Sie besteht aus zwei Teilen, welche von Miräus als zwei besondere Schriften bezeichnet werden; der erste Teil befaßt sich nur mit der Vorbereitung des Priesters auf die Messe, der andere erklärt in Umschreibungen und kurzen Betrachtungen die Gebete der Messe, besonders die des Kanons.

---

[1] *Trithemius* Bl. 150′; *Eysengrein* Bl. 171′.

[2] *Trithemius* Bl. 170′; *Eysengrein* Bl. 179′. Der letztere betitelt die Schrift: ‚De sacramento eucharistiae et fructu sacrificii.‘

[3] *Miraeus* schreibt über Brunswich (Bibl. Cart. p. 159): ‚Iohannes Brunswich Cartusiae Argentoratensis scripsit de praeparatione ad sacrificium missae devote peragendum. Item meditationes pientissimas pro missae et canonis intellectu, quae adservantur in bibliotheca nostra Coloniensi; verum auctor qua aetate vixerit, haudquaquam licuit eruere.‘ Die Schrift findet sich auf 53 Pergamentblättern des CVP. 4064: ‚Incipit tractatus breuis de officio misse et utilis editus per fratrem Iohannem de Brunsuuich ordinis Cartusiensis.‘ Schluſs Bl. 53′: ‚Explicit tractatus editus in cartusia a cartusiensi de celebracione misse.‘ Eine andere Abschrift steht im CKSt. W. Klf. 119, Bl. 1—23′. Hier heiſst der Verfasser Johannes Brusevich, verschrieben für Brunswich.

Der Eingang der Schrift ist eine in gezierte Wendungen gekleidete Entschuldigung des Kartäusers, dafs er es wage, seinen Mitbruder, der ihn gebeten, zu belehren:

,In nomine Domini. Amen. Exigis a me frater dulcis in Domino, ut circa misse officium aliqua tibi preparatiua depingam, quibus affecciones tuas in deum dirigas et ad uberioris deuocionis incrementa exciteris. Attendens itaque quod a uiro perfecti status uix talia debuisses expetere, dubitandum non ab re uideretur, tuam peticionem meam esse derisionem, nisi quia graue se ingerit de tua grauitate senciendum, quod ludens uelis illudere et in tui perniciem infructuoso solaciari cachinno, presertim ibi illusio patitur confidenti et, quod grauius est, presumenti occasio delinquendi. Excusabor igitur, sed ad quid? . . . Accipe igitur quod postulas, hoc solum mihi requirens a Domino, si utilitas non comitetur laborem, quod tamen intencio non deserat ueritatem. Et sic acceptum lauda uel uitupera, increpa uel excusa, prout unccio docebit interior, qua spiritus sanctus cor tuum infundere dignetur, qui cum patre et filio uiuit et regnat deus benedictus. Amen.'

Der Traktat beginnt mit der Erörterung, ob die Messe ,festinanter uel tractim' zu lesen sei, bespricht dann eine lange Reihe ascetischer, die Messe betreffender Fragen, so die öftere Zelebration, die entferntere und nähere Vorbereitung, und gibt in breiter Ausführung eine Anleitung, die Gebete der Messe, insbesondere des Kanons, recht zu verstehen und andächtig zu verrichten[1].

Unter den zahlreichen Schriften des gottinnigen Kartäusers Dionysius Ryckel († 1471), den schon seine Zeitgenossen den ,Doctor ecstaticus' nannten[2], findet sich auch eine Meſserklärung[3]. Der Priester soll — führt er aus — die Messe mit Würde und Frömmigkeit lesen; dazu bedarf er aber des Verständnisses der Worte und der Handlungen. Dieses Verständnis will er vermitteln. Er löst seine Aufgabe in 39 kurzen Abschnitten. Nachdem er in den ersten drei

[1] Nach dem Schlufsvermerk stehen, von derselben Hand geschrieben, zwölf Verse über das Breviergebet.

[2] Über Dionysius vgl. *Mougel*, Dionysius der Karthäuser (1402—1471). Aus dem Französischen. Mülheim a. d. Ruhr 1898; *Miraeus*, Bibl. Cart. p. 49; *Trithemius* Bl. 147—149. Siehe auch oben S. 302.

[3] ,Expositionis missae liber unus' in Dionysii Carthusiani oper. minor. I (Colon. 1532), Bl. 211—228'.

Abschnitten über die dem Priester notwendige devotio gehandelt hat, läſst er im vierten erwägen, was der Priester und was Gott ist, was und warum der Priester opfert, und zeigt im fünften, von welchen Sünden der Priester frei sein muſs, um das Opfer würdig darzubringen. Vom sechsten Abschnitt ab behandelt er zunächst die unmittelbare Vorbereitung zur Messe (lotio, confessio) und erläutert dann die Gebete und Akte in der Messe unter Einfügung von moralischen Erwägungen. Vom Abschnitte 27—29 beschäftigt sich die Abhandlung mit den Konsekrationsworten, vom 30.—39. mit den Wirkungen des Sakramentes und dem letzten Teile der Messe. Die Ausführungen sind durchweg einfach und bündig und dem Zwecke des Schriftchens entsprechend, welches ohne scholastischen Aufwand ein Lern- und Ermahnungsbüchlein für Priester sein will. In der Erklärung der Zeremonien der Messe schlieſst er sich meist an Duranti an, ohne jedoch einen starken Gebrauch von dessen allegorischer Methode zu machen.

Ebenso fruchtbar wie Dionysius Ryckel war sein Ordensgenosse Johannes Hagen, bekannt unter dem Namen Johannes de Indagine[1]. Er war 1424 geboren und trat mit 25 Jahren in den Kartäuserorden. Vom Jahre 1457 an war er in Erfurt, Eisenach, Stettin und Frankfurt a. d. Oder und endlich wiederum in Erfurt Prior. Er starb in Erfurt 1475. Die Zahl seiner Schriften wird auf 433, ja 500 angegeben. Darunter befinden sich auch mehrere Abhandlungen über die Messe. Trithemius führt eine Schrift ‚De auditione missarum‘ an, welche mit den Worten beginnt: ‚Sapiens dicit, fili omnia fac‘; in der Meſserklärung des Augustiner-Eremiten Johannes Bechofen[2] wird ein Traktat des Kartäusers ‚De negligentiis misse‘ erwähnt. Beide Schriften sind nur aus diesen Erwähnungen bekannt. In einer Münchener Handschrift steht unter dem Namen dieses Kartäusers eine andere Meſserklärung. Sie beginnt[3]:

‚Carissime in Christo, desideras, ut breuis exposicio super officio misse tibi scribatur. Uolens autem tandem tue peticioni sine

[1] Über ihn vgl. *Trithemius* Bl. 149; *Eysengrein* Bl. 168; *Miraeus*, Bibl. Cart. p. 162—193; *Fabricius* III, 372; *Motschmann*, Erfordia literaria V (Erfurt 1731), 684 ff.; *Falk* in Centralblatt für Bibliothekwesen XV, 118. Das bei weitem nicht vollständige Verzeichnis seiner Schriften s. bei *Miraeus*.

[2] Quadruplex missalis expositio Bl. G 2.

[3] Clm. 3588, Bl. 80—110.

excusacione satisfacere ad gloriam dei et spiritualem profectum tui et aliorum scire debes, quod missa dicitur quia misteria in ea perficiuntur, id est profunda et occulta secretorum', und schliefst: ,Hec, dilectissime, breuiter tacta sunt pro aliquali tui informacione, si cum hiis profeceris deum pro me orare iugiter prosequeris, qui ex hiis profecerint, [hos orare] obligaris [1], ut quod meritis propriis consequi non ualeo uestris oracionibus obtineam sc. uitam eternam per Iesum Christum Dominum nostrum. Amen.'

Das Schriftchen erklärt zuerst die Wasserweihe am Sonntag, berichtet kurz über die Einsetzung der Messe, gibt dann Belehrungen über die Vorbereitung zu dem heiligen Opfer und erklärt in einfacher Sprache die Gebete und Handlungen der Messe unter Einflechtung von vielen ascetischen Bemerkungen. Sie erhebt sich in keiner Beziehung über die ähnlichen kürzeren Mefsauslegungen.

Für den Gebrauch der Priester des Kartäuserordens selbst war ein kleines Schriftchen bestimmt, welches sich als ,Informacio secundum modum Cartusianum' bezeichnet [2]. Es enthält eine Menge Vorschriften, welche sich auf Observanzen der Kartäuser beziehen, bietet aber auch eine vollständige, durchweg allegorische Mefserklärung.

d) Minoriten.

Einer grofsen Verbreitung erfreute sich die kleine Mefsauslegung des niederländischen Minoriten Wilhelm von Gouda [3]. Derselbe legt ein besonderes Gewicht auf die Betrachtungen und Gebete bei dem Anlegen der priesterlichen Gewänder und flicht wiederholt unter der Bezeichnung ,versus seu psalmus' Erwägungen über das Leben

---

[1] Ich ergänze ,hos orare'.

[2] CMg. 582, Bl. 6': ,Sacerdos ebdomadarius egrediens de sua sede ad preparandum se accedit summi altaris gradum et facit ibi oracionem deuotione qua potest. Egressus ille representat egressum eterni filii de sinu patris in eternam generacionem.' Schlufs Bl. 37: ,De particula „Placeat" . . . et profunde inclinatus sacerdos debet eam dicere, ut finis correspondeat principio inchoatiuo . .'

[3] Die Ausgaben bei *Hain* *7818—*7834 (17) und *Copinger* II, 2752—2764 (13 Kölner und niederländische); die ältesten datierten Ausgaben sind vom Jahre 1486 (Köln, Antwerpen und Deventer). Weder bei Hain noch bei Copinger ist eine zweite Strafsburger Ausgabe, welche bei Matthias Hupfuff erschien, verzeichnet (Münchener Staatsbibl. Liturg. 221. 4°). Sie hat 13 Blätter, auf dem Titelblatt einen Holzschnitt, den leidenden Heiland vorstellend. Am Schlusse stehen noch zwei orationes post missam. Ich benutze die Kölner Ausgabe Quentels vom Jahre 1500.

und Leiden Christi ein. Die Auslegung ist durchweg allegorisch und erbaulich und häuft dabei die Allegorien in einer erdrückenden Fülle.

Der 15 Blätter umfassende Kölner Druck[1] vom Jahre 1500 trägt auf dem ersten Blatte den Titel: ‚Expositio mysteriorum misse et verus modus celebrandi‘ und einen Holzschnitt, einen vor Schülern lehrenden Priester darstellend. Auf Blatt 1′: ‚Tractatus de expositione misse editus a fratre Guilhelmo de Gouda ordinis minorum de observantia Incipit feliciter. Ad notitiam eorumque intellectualem (que in mysterio misse aguntur) habendam sacerdotes sine dubio sunt obligati. Turpe enim est causas tractandi (statt tractanti) ius in quo versatur ignorare. Similiter turpe est de quolibet artifice . . .‘

Der Schluſs lautet: ‚Mel in ore et non sentis dulcedinem. Si vero consolationem sentis aliquam, non tibi sed divine tribue bonitati.

Hec de calciamento domini benedicta sufficiant[2]. Tractatus fratris Guilhelmi de Gouda ordinis minorum de observantia de expositione misse et de modo celebrandi sacerdotibus devote celebrare volentibus utilis et necessarius Finit feliciter Impressus Colonie Anno dñi. MCCCCC.‘

Der als scharfsinniger Theologe gefeierte Minorit Stephan Brulefer[3], ein geborener Bretone und Pariser Doktor, wirkte mehrere Jahre als Lektor in Mainz und in Metz. In Mainz hielt er vor der 1487 daselbst versammelten Synode eine Synodalrede[4]. Dieselbe beginnt mit einer Empfehlung der Tugend der Gerechtigkeit und hat als Thema

[1] *Hain* *7834.

[2] In der Hupfuffschen Ausgabe lauten diese Worte: ‚Hec de calciamenta domini pedum dicta sufficiant.‘ ‚Calciamenta Domini Iesu Christi mystice signant incarnationem eius, quam ex mortalitate humani generis assumere dignatus est‘, schreibt *Eucherius* von Lyon (Liber formularum bei *M.* L, 733). In weiterer Ausdehnung dieses Vergleiches bezeichnete man auch die Messe, bei welcher Christus in unscheinbarer Gestalt auf den Altar kommt, als ‚calceamentum Domini‘. In dem Quentelschen Drucke ist ‚benedicta‘ in ‚bene dicta‘ zu trennen, wenn man nicht vorzieht, statt ‚calceamento‘ ‚calceamenta‘ zu lesen. Der Singular calciamenta scheint, wie die Hupfuffsche Ausgabe zeigt, auch in Gebrauch gewesen zu sein.

[3] Über Brulefer siehe *Trithemius* Bl. 151; Kirchenlexikon II², 1355 und *Paulus* in der Tübinger Theol. Quartalschrift LXXV (1893), 291 ff., wo er gegen die Verdächtigungen seiner Orthodoxie verteidigt wird. Er starb in der Bretagne zwischen 1496 und 1499.

[4] Sie steht in Opuscula reuerendi magistri fratris Stephani brulefer ordinis minorum (Paris. 1500) unter dem Titel ‚Questio de valore missarum‘ Bl. 207—215′. Daran schlieſsen sich eine Reihe Thesen über dasselbe Thema (Bl. 215′—216′).

die Frage, ob man durch eine Messe den Verpflichtungen zu zwei Anniversarien genügen könne. Diese These wurde im 15. Jahrhundert oft mündlich und schriftlich erörtert. Brulefer schließt sich der sententia communis an, welche jene Frage schlechtweg verneint. Dabei erörtert er den Wert der Messen für Lebende und Verstorbene.

Wertvoller für die Belehrung der Priester ist seine sonst nicht erwähnte vollständige Meßerklärung[1]. Dieselbe erläutert symbolisch und allegorisch die Bedeutung der Handlungen der Messe und sucht den Priester zu wahrer Andacht zu stimmen und anzuleiten. In der Einleitung gibt er Weisungen für die Vorbereitung des Priesters und bespricht die zwölffache Frucht[2] der frommen Zelebration. Das heilige Opfer stellt ihm, wie der ganzen mittelalterlichen Theologie, das Geheimnis der Erlösung dar, deren einzelne Tatsachen in den Handlungen der Messe nachgebildet erscheinen[3]. Die Gewänder, welche der Priester anlegt, bezeichnen darum zuerst die Leidenswerkzeuge des Herrn[4], die ‚arma passionis', und erst in zweiter Linie die Tugenden und frommen Meinungen des zum Altare tretenden Priesters. In der Allegorie folgt er der Überlieferung. Die Betrachtung der Passion des Herrn bezeichnet er als notwendige Erfüllung des Befehles des Heilandes und als ein unfehlbares Mittel, sich der Früchte der Messe teilhaftig zu machen[5].

---

[1] Opuscula Bl. 217—252. Der Titel des Traktates lautet: ‚Eiusdem reverendi magistri fratris Stephani Brulefer sacre theologie doctoris altissimorum misteriorum misse (ad devote et fructuose celeberrimum, tremendum ac omni veneratione dignissimum eucharistie sacramentum percipiendum) brevis et utilissima declaratio: digne communicare volenti non immerito memorie commendanda.' Bl. 217—219′ steht das Register.

[2] Die zwölffache Frucht findet Brulefer (Bl. 219) in der zwölffachen Frucht des lignum vitae (Apoc. 22, 2) vorgebildet. Siehe oben S. 44. [3] Bl. 20′.

[4] Er zitiert dafür folgende Verse:

‚Tu quicunque velis missam celebrare sacerdos
Funditus esto memor et tota mente revolve,
Qualia sit Christus pro te certamina passus.
Vincla representant sua cingula, stola, maniplus.
Velato capite derisum signat amictus.
Linea veste nota quod sit delusus in alba.
In casula noscas quod purpura significatur.
Calvarie memorare locum dum itur ad aram.
Et recolas Christum dum pergeret ad moriendum.
Quibus hisque pie memorando pectora tunde.'

[5] Bl. 241.

Elfter Abschnitt.

Meſserklärungen aus dem Säkularklerus und anonyme Schriften über die Messe.

Den Anregungen, welche von den Theologen der Universitäten ausgingen, ist es zuzuschreiben, daſs sich im Laufe des 15. Jahrhunderts auch praktisch tätige Weltgeistliche bemühten, auf literarischem Wege zur Förderung des Wissens im Klerus beizutragen. Die Zahl derselben ist allerdings nicht groſs; denn den gröſsten Teil der literarischen Arbeit leisteten die Universitäten und immer noch die Klöster; indessen darf dieser kleine Anteil doch nicht verschwiegen werden.

Aus der Feder eines Bischofs Ulrich von Brixen erschien ein für die ‚simplices sacerdotes' berechnetes Schriftchen unter dem Titel ‚Summula mysteriorum misse'. Ein Bischof Ulrich von Brixen, vorher Ulricus de Vienna genannt, leitete diese Diözese von 1396 bis 1417; der andere, Ulricus Putsch, vorher gleich dem ersteren Kanonikus in Brixen, von 1428 bis 1437[1]. Wahrscheinlich ist der letztere der Verfasser des Schriftchens[2]. Über den Zweck und Inhalt desselben gibt die Vorrede Aufschluſs[3]:

---

[1] Vgl. *Gams* p. 265 und *Eubel* p. 153.

[2] Dasselbe steht im Clm. 18595, Bl. 165—204 unter dem Titel: ‚Summula mysteriorum misse Udalrici episcopi Brixiensis'; unter dem Titel ‚Manuale simplicium sacerdotum libros non habencium' in Clm. 5199, Bl. 197—224 und Clm. 5667, Bl. 1—58'; die letztere Handschrift stammt aus dem Jahre 1434. Demselben Bischofe Ulrich von Brixen gehört ein im Clm. 14902, Bl. 104—121 stehendes, 1507 geschriebenes lateinisches Gebetbuch an, welches beginnt: ‚Incipit perutilis modus orandi sub celebracione missarum cuique obseruandus quem reuerendissimus in Christo pater ac dominus dominus Udalricus episcopus Brixinensis compilauit. Et de qualibet oracione specialiter usque ad prefacionem X, ad prefacionem uero et sequentes usque ad eleuacionem XL^ta^ dies indulgenciarum, ad communionem uero similiter et ad complendam eciam XL^ta^ dies indulgenciarum de iniunctis penitenciis misericorditer in Domino cuilibet relaxauit. Cetere uero oraciones post eleuacionem sufficienter indulgenciis sunt donate. . .'

[3] Nach Clm. 18595, Bl. 165.

'Hoc opusculum intitulatur manuale simplicium sacerdotum libros non habencium. Et primo tractatur de ecclesia et eius partibus, 2° de altari, 3° de pictura et ymaginibus, 4° de campanis, 5° de cimiterio et aliis sacris locis, 6° de dedicacione ecclesie, 7° de consecracionibus et unccionibus, 8° de sacramentis ecclesiasticis. Et hec omnia sunt extracta de prima parte libri racionalis. Det mihi Dominus de rore celi benediccionem ac diuina gracia me adiuuet, ut possim compilare paruum tractatulum pro utilitate aliquorum presbiterorum, qui quasi quotidie se diuinis officiis inmiscere presumunt nec misteria misse et eorum, que ad diuinum cultum pertinere dinoscuntur, intelligunt, et de quibus presumendum est, quod paruam mercedem inde reportent et tempus perdant quia, ut dicit Katho, legere et non intelligere est negligere. Sunt enim quidam presbiteri, qui libenter studerent, non tamen habent libros, et ab aliis, qui habent, ipsis libri denegantur. Aliqui uero habentes libros pre tedio uel saltim secularibus negociis implicati studere omnino non satagunt; quibus colligere paruum tractatulum sub compendio pretendo . . .'

Die Abhandlung schliefst:

'Tunc sacerdos dicit „Benedicite omnia opera" et „Laudate" innuens, quod deo pro omnibus beneficiis gracias agere debemus et ipsum laudare in eternum et per omnia secula seculorum. Amen. Hec ille [sc. Wilhelmus Duranti]. Deo gracias.'

In dem die horae canonicae behandelnden 'Tractatus Misnensis' werden auch eine Anzahl Fragen, welche die Messe betreffen, erörtert. Der unbekannte Verfasser zählt die am Altare tätigen Personen auf, bespricht verschiedene 'pericula contingentia in missa' und behandelt in kurzem Überblick die rememorativ-allegorische Bedeutung der Mefskleider und der einzelnen Handlungen der Messe hauptsächlich nach Innocenz III.[1]

Der Passauer Kanonikus Paul Wann gehörte zu den eifrigsten Predigern und Theologen am Ausgange des 15. Jahrhunderts[2]. Nach

[1] Tractatus Misnensis c. 118—124, p. 107—125. *Schönfelders* Vermutung, dafs der Bischof Johannes Hoffmann von Meifsen (s. oben S. 537) der Verfasser des Traktates sei, ist nicht genügend begründet.

[2] Über Wann siehe *Aschbach* I, 570 ff.; *Schrödl* S. 317 und *Zacher*, Paulus Wann, ein Passauer Domprediger des 15. Jahrhunderts, in Theologisch-praktische

einer längeren Doktion in Wien wurde er 1477 Kanonikus in Passau und wirkte dort bis zu seinem Tode (1489) segensreich. Ein grofser Teil seiner Predigten ist gedruckt[1]. Unter den ungedruckten findet sich ein Predigtcyklus über die heilige Messe, welcher als ,Tractatus exposicionis misse siue sermones super officio misse' bezeichnet wird[2]. Das Thema der Predigten, welche 1470 [3]in Wien vor Scholaren, wie es scheint, gehalten wurden, ist die vierte Bitte des Vaterunsers. Es sind im ganzen 14 Predigten, auf welche der übliche Stoff der Meſserklärung verteilt ist. Der Prediger beginnt mit der Deutung der priesterlichen und bischöflichen Gewänder und behandelt dann unter Einflechtung vieler Ermahnungen die Worte und Handlungen der Messe. Von Interesse ist die Bekämpfung gewisser Meſsreihen, an welche abergläubische Erwartungen geknüpft wurden[4].

Der Fürsorge für die einfachen, ungelehrten und bücherarmen Priester ist auch die Expositio canonis entsprungen, welche in der Münchener lateinischen Handschrift 11430 vorliegt[5]. Der Verfasser nennt sich selbst ,Theodoricus de Giessen decanus Nymponensis'[6]. Er hat die Schrift 1455 verfaſst. Geschrieben ist die Handschrift im Jahre 1468 von einem ,frater Iohannes Bockenheimer'. Über den Verfasser ist nichts bekannt. Am Eingange bezeichnet er die Veranlassung und den Zweck seiner Schrift:

> ,Precibus quorundam simplicium sacerdotum deuictus ex dictis doctorum super officio misse prolixe scribencium breue compendium super exposicionem sacri canonis extrahere ac rudi ac lucido stilo ad erudicionem simplicium disserere curaui, quatenus hii qui alta sapere et indagare, preciosa prolixaque uolumina comparare nequeunt

Monatsschrift XII (1902), 805 ff., wo aber auch nur die gedruckten Predigten benutzt werden.

[1] Vgl. *Hain* 16143—16149.

[2] Clm. 17651, Bl. 49—142. Anhang: ,Incipit tractatus exposicionis misse siue sermones super officio misse. Thema: Panem nostrum cotidianum.' Schluſs Bl. 142: ,ut . . . salutarem hostiam quotidie pro nobis in missa oblatam facie ad faciem eternaliter uidere mereamur, Dominum nostrum Iesum Christum qui . . . Wann a. 70.'

[3] 1470 oder vorher; die Handschrift trägt, wie angegeben, die Jahreszahl 70. [4] Siehe oben S. 303. 304. [5] Clm. 11430, Bl. 1—10'.

[6] Im Schluſsvermerk Bl. 10': ,Collecta sunt hec per me Theodoricum de Giessen decanum Nymponensem a. Domini 1455, scriptum est in aliis locis a. LXVIII a fratre Iohanne Bockenheimer.' Die Handschrift stammt aus Polling. Den Ort Nympona vermag ich nicht nachzuweisen.

misteriorum sacri canonis non omnino expertes et ignari remaneant, sed saltim aliquatenus hoc compendio perlecto in quantum sufficit se informant et ea que legunt et agunt eo perfectius intelligant atque sciant.'

Die Wort- und Sacherklärung beginnt sofort mit dem ,Te igitur' und bietet in bündiger Sprache den ,simplicibus sacerdotibus' eine wenn auch knappe, so doch den Bedürfnissen genügende Unterweisung über die Messe.

Der literarisch sehr rührige Pfarrer von Frankfurt a. M. Konrad Hensel, welcher 1505 starb, verfaſste ein Buch über die Messe und widmete es dem Erzbischof von Köln. Man kennt nur den von Trithemius und Eysengrein[1] verzeichneten Titel.

Eine flüchtige Arbeit ist der Traktat des als Kanonist gerühmten Nikolaus Andreä Theatinus, in welchem insbesondere die kirchenrechtlichen Bestimmungen hervorgehoben werden.

Der Titel lautet: ,Incipit tractatus de missa seu officio misse editus a magistro Nicolao Andree de ciuitate Theatina doctore venerabili decretorum', und das Schriftchen beginnt: ,Postquam sacerdos seu episcopus paramentis indutus est vadit ad altare . . .' Der Verfasser nimmt seinen Stoff gröſstenteils aus dem Dekret, den Dekretalen und Duranti[2].

Die Handschriften des 15. Jahrhunderts bieten eine staunenswert groſse Anzahl kleinerer und gröſserer Meſserklärungen, die im einzelnen zu behandeln weder möglich noch notwendig ist. Die meisten entbehren der Originalität oder individueller Färbung und sind lediglich darauf berechnet, in bündiger Form wiederzugeben, was bei Duranti oder Innocenz III. in ausführlicher Darstellung steht. Darum fügen die Kompilatoren wiederholt die Bemerkung am Schlusse bei, daſs weitere Belehrungen im ,Rationale' Durantis zu holen seien[3]. Sehr

---

[1] *Trithemius*, De viris illustr. opera ed. *Freher* I, 169. ,Ad archiepiscopum Coloniensem in officium missae lib. I.' *Eysengrein* Bl. 183': ,De mysterio sacrificii missae volumen archiepiscopo Coloniensi . . . reliquit.' Über diesen bedeutenden Mann macht *Franz Falk* im ,Katholik' 1899 II, 526 ff. biographische Mitteilungen.

[2] Inkunabel der Münchener Staatsbibl. s. a. 143. 4°. 28 Blätter. Vgl. *Panzer* IV, 83, n. 56; *Seemüller*, Incunab. Ingolstad. fasc. I, p. 183; *Hurter* IV, 907.

[3] Wir nennen: Clm. 23799, Bl. 134: ,Si uero maiorem declaracionem et plures raciones predictorum habere uolueris, quere in Racionali et alibi'; 501, Bl. 193;

viele dieser Meſs- und Kanonerklärungen mögen von Lektoren der Klöster, welchen der Unterricht der jungen Professen oblag, abgefaſst sein; andere, namentlich die zahlreichen kurzen, nur wenige Blätter füllenden Expositiones canonis sind offenbar Aufsätze, welche Professen und Weltgeistliche zur eigenen Belehrung nach gröſseren Schriften ausarbeiteten. Einige der anonymen Schriften sollen im folgenden aufgeführt werden.

Eine öfter vorkommende Meſserklärung beginnt mit den Worten: ‚Sapiencia edificauit sibi domum (Prov. 9, 1) . . . glosa: Sapiencia i. e. uerbum, edificauit sibi domum i. e. ecclesiam, excidit columnas septem i. e. doctores . . .' Die Schrift handelt vom minister sacramenti, von den Meſskleidern, den instrumentis, das sind Altar, Kelch u. s. w., von der Vorbereitung des Priesters, der Meſshandlung, über die Anhörung und den Nutzen der Messe und schlieſst:

> ‚Decima prerogatiua misse, quia nil tam salubre et immo acceptabilius est ad salutem uiuorum et mortuorum sicut celebrare misse officium . . .' [1]

Aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts stammt ein kleines Schriftchen, welches sich ‚Speculum sacerdotum celebrare uolencium et regula clericorum ecclesiastica beneficia possidencium' nennt. Es beginnt: ‚Testante apostolo Paulo ad Gal. VI: Opus autem suum probet

---

5877, Bl. 57 (1448), wo sogar der Prolog und Epilog Innocenz' III. abgeschrieben sind; 5660, Bl. 10 und 5672, Bl. 54, wo dieselbe Expositio missae steht, welche auch — unvollständig — 1329 (16. Jahrhundert), Bl. 87 enthält; 4428, Bl. 1: ‚In nomine Domini incipit ordo de processu et ritu celebrandi missas. Et primo de accessu ad eandem . . .'; 5199, Bl. 1; 15 612, Bl. 120 (‚anno 1454 per me An. Tumpperger de Reichenhall in Pillerse scriptum'); CTrev. 608, Bl. 31; 611, Bl. 203; 628, Bl. 85 (‚Tabula que dicitur speculum sacerdotum diligenter ab eis inspicienda antequam ad diuina accesserunt celebranda' — rein ascetisch); CFl. XI, 57, Bl. 23. 148; XI, 163, Bl. 233; XI, 146, Bl. 54'; CVP. 3827, Bl. 228; CWr. I, F. 90, Bl. 115 (1451); 308, Bl. 3 (aus Sagan 1459); 651, Bl. 84; IV, F. 57, Bl. 178; CSt. St. B. theol. Fol. 111, Bl. 82 (‚eccl. colleg. canon. in Comberg', Komburg in Württemberg) mit den Schluſsversen Bl. 94':

> ‚Explicit hic canon, sis canonicus bene mente,
> Uoce bonus, corde cane, cane pie, cane, caue;
> Permagnum tractas, quod conficis est deus ipse,
> Tu quid agis cerne, non sincopa uerba decora.'

[1] Nach Clm. 11 727, Bl. 207—249. Im Catalogus ist diese Schrift irrig als ‚De missa „Sapientia aedificavit sibi domum"' aufgeführt, als ob es sich um eine Messe mit dem Introitus ‚Sapientia aedificavit' handele. Sie steht auch Clm. 4687, Bl. 61—90' (1460) und Clm. 18 637, Bl. 1—40.

unusquisque', und schließt: ,Utinam omnes sacerdotes atque clerici singula prescripta deuote saperent et intelligerent ac nouissima caute prouideant, ne nomen sine re nec signum sine signato false portarent et ut sic perpetue dampnacionis laqueum uitarent.'[1] Die Ausführungen sind hauptsächlich ascetischen Inhaltes.

Umfangreich ist die Erklärung der gesamten Officia divina in einer Frankfurter Handschrift, welche der Pfarrkirche zum hl. Bartholomäus angehörte. Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1433 und ist von einem Geistlichen namens Johannes Blaßbalk der Bücherei der genannten Domkirche zum Gebrauche für die Kapläne geschenkt worden[2]. Sie beginnt: ,Dicturi[3] de officiis diuinis, de locis, in quibus, et de personis siue ministris, a quibus, et de indumentis, cum quibus huiusmodi officia exercentur, breuiter premittamus . . .' Der Erklärung der Messe, welche aus Duranti geschöpft ist, folgt von Blatt 48 ab die Erläuterung des Officium divinum, des Chorgebetes, ebenfalls nach Duranti, was der Verfasser wiederholt im Texte und auch am Schlusse hervorhebt: ,Ideoque ego indignus peccator, simplicium sacerdotum uix consocius, ipsius (Gwilhelmi) uestigiis inherendo laudem tam sui quam mei operis misericordie diuine ascribens . . . supplico preces porrigi omnium bonorum largitori, qui est deus benedictus in secula. Amen.'

Eine kleine Meßerklärung, welche dem Kloster Andechs angehört hat[4], ist darum bemerkenswert, weil sie zeigt, bis zu welchen Spielereien sich die allegorische Auslegungsweise verirrt hat. ,Circum officium misse' — so beginnt sie — ,notandum secundum beatum Uincencium de Ualencia[5], quod tota uita Domini nostri a sua incarnacione usque ad suam ascensionem et spiritus sancti missionem representatur et figuratur missa ex XXXX operibus, que fiunt in missa figurantibus Christi opera uite.' Das erste opus, der ,ingressus presbiteri in sacristiam', stellt dar den ingressus Christi in das Heiligtum ,uteri uirginalis'. Die Flucht nach Ägypten — das sechste opus — wird dargestellt durch

[1] CFrk. 1852 (Praedicat.), Bl. 319'—324'; dasselbe im CHlm. 597, Bl. 142' bis 146' (1417).

[2] CFrk. 108, Bl. 1—127. Vorblatt: ,Presentem librum legat Dñs Iohannes Blassbalk ad liberiam curie parochialis ecclesie sancti Bartholomei ad usum capellanorum et aliorum.' Bl. 127: ,Sub anno Domini MCCCCXXXIII finitus est liber iste per me Iohannem Andree de hoest [Höchst] sexta feria ante Lucie de mane infra decimam et undecimam.' [3] Hs.: ,Dicturus'.

[4] Clm. 3042, Bl. 187—191'. [5] Der hl. Vincentius Ferrerius.

den Herabgang des Priesters vom Altare zur sedes während der Lesung der Epistel. Das 35. opus ist die Erscheinung Christi vor den versammelten Aposteln, dargestellt durch das letzte ,Dominus vobiscum'; das 40. endlich, die Himmelfahrt, wird durch den letzten Segen repräsentiert. Der Verfasser schließt mit der Mahnung zur Andacht: ,Ex quibus patet, quanta deuocione missa est celebranda a sacerdotibus et audienda a laicis, quia in ea principalia opera uite Christi, quibus nostram salutem operatus est, euidenter explicantur et figurantur, cui honor et gloria per infinita secula seculorum. Amen. Ad laudem dei. Amen.'

Eine in mehreren Drucken verbreitete Expositio canonis[1] beginnt mit dem ,Te igitur' und erklärt die Gebete nach dem Wortsinne und die Akte in der Messe nach der allegorischen Methode. Sie schließt mit der Mahnung an den Priester, bei der Kommunion lange Betrachtungen zu unterlassen, ,sed breviter se expedire propter distractionem . . . in cuius figura preceptum fuit in lege, quod agnus pascalis, qui figurabat Christum, comederetur festinanter. Et hec breviter dicta sufficiant. Si maiorem declarationem habere volueris, quere in racionali divinorum. Amen.'

Aus einem schlesischen Kloster stammt eine umfangreiche liturgische Schrift[2], deren Verfasser sich mit folgenden Worten einführt: ,Hew minor in barba, tantillus egoque pusillus, ingenio tardus, ad quecunque mala largus, pulsans pulsabo si forte clauis Dauid aperire dignetur . . .' Er leistet aber Besseres, als er sich zutrauen zu dürfen glaubt. Denn die Meßerklärung behandelt den üblichen Stoff übersichtlich und verständig. Wiederholt flicht er praktische Ermahnungen ein, so die, sich nicht mit Meßverpflichtungen zu überlasten und jedenfalls nie zu glauben, daß man mit einer Messe mehreren Verpflichtungen genügen könne. Der größte Teil der Schrift ist der Behandlung von Casus und Quaestiones gewidmet.

Eine ehemals den Augustiner-Chorherren von Sagan gehörige Handschrift enthält eine für die ,simplices sacerdotes' bestimmte Meßerklärung. Im ersten Teile deutet der unbekannte Verfasser die

---

[1] Siehe *Hain* *6795—6799. Münchener Staatsbibl. Inkunab. s. a. 751: ,Incipit notabilis expositio super canonem misse.' Schluß auf Bl. 23'.

[2] CWr. I Q. 170, Bl. 1—88. Die Expositio missae geht bis Bl. 30. Schluß Bl. 88: ,Et si quis melius senserit, sarciat et in scriptis redigat, ut sacerdotes simplices missare et orare uolentes missent fructuose ad honorem . . . Ex anno Dñi. 1482.'

Zeremonien allegorisch, im zweiten und dritten Teile behandelt er die ‚cautelae' für die ‚pericula contingentia in missa' und die Zensuren. Er schlieſst: ‚Ignoscant igitur doctores super stilo et materie ruditate, que non ipsis sed simplicibus dirigitur. Fratres sint simplices, quorum presens opusculum designatur. Sed et ipsi reuerendissimi patres et domini domini episcopi, archiepiscopi ceterique prelati, doctores et magistri, si que bene scripta in presenti inueniantur approbare dignamini graciose, que uero dubia et nodosa perplexa declarentur.'[1]

Eine kurze Meſserklärung, welche in einer Stuttgarter Handschrift[2] steht, verdient darum Erwähnung, weil sie in derber Sprache einige Miſsbräuche bekämpft. Sie beginnt mit der Schilderung der Erhabenheit der priesterlichen Würde und des Vorzuges, Messe lesen zu dürfen. ‚Missam deuote qui dixerit', heiſst es darin, ‚et ea prudenter premeditauerit, que ibi agenda sint et statuta fuerint, in eternum non peccabit et mercedem eterne uite cum Domino possidebit.' Nun werden zwölf ‚prerogatiue misse' aufgezählt, die sich auch in anderen Auslegungen finden, und die ‚uirtutes misse' gezeigt, indem die sieben Reihen der Kreuze im Kanon allegorisch mit moralischen Nutzanwendungen erklärt werden.

Vor einigen Miſsbräuchen warnt der in höherer kirchlicher Stellung befindliche Anonymus in scharfen Ausdrücken: ‚Attendite: quidam enim stultissimi, cum in eleuacione corporis Christi sunt, dicere solent: Deus propicius esto michi peccatori. Quidam autem: propicius esto peccatis nostris propter nomen tuum Domine. Quidam autem: O uere digna hostia etc. Hii enim sunt in excommunicacione summa et recipi non possunt, sed eiciendi sunt usque dum absoluuntur a nobis[3]. Sacerdos

---

[1] CWr. I Q. 73, Bl. 119—166. Anhang: ‚Hoc facite in meam commemoracionem. Quia secundum b. Thomam in 3a parte summe sue qu. 83, art. 4 misterium nostre salutis totum comprehenditur in sacramento eucharistie, igitur hoc sacramentum pre ceteris agitur cum maiori solempnitate . . .' Dem oben mitgeteilten Schlusse sind noch die Verse: ‚Suscipe completi laudes' etc. (siehe oben S. 561) und der Vermerk hinzugefügt: ‚Benedictus deus. Amen. 1471 in profesto sancti thome de aquino. Michael Taschner Cantor.'

[2] CSt. H. B. Asc. F. 197, Bl. 103—115: ‚Exposicio misse breuis et alique eius prerogatiue et utilitates. Sermonibus sacre scripture admonemus uos, electos dei scilicet sacerdotes, ut uos abstineatis a malis actibus . . .'

[3] Daraus ergibt sich, daſs der Verfasser eine mit höherer Jurisdiktionsgewalt ausgestattete Stellung einnahm, in welcher er sich, wie es scheint, die unsanfte Behandlung seiner untergebenen Priester erlauben zu dürfen glaubte.

nichil dicat, sed meditando precogitet et silendo . . .' Mit den noch schlimmeren Titeln ,asini' und ,fatui' belegt der temperamentvolle Verfasser diejenigen, welche aus Eigendünkel oder Eitelkeit oder wegen teuflischer Verführung die Arme im Kanon zum Ärgernis für das Volk nicht in Kreuzesform ausstrecken, und kündigt ihnen strenge Strafen an. Er verbietet auch, Priester, die ,tabernarii publici' oder ,lusores' oder ,erronei' seien, an den Altar zu lassen[1].

In der Erklärung der Zeremonien und Gebete faſst er sich kurz, dagegen betont er überall die ascetischen Momente. Am Schlusse richtet er ernste Ermahnungen an neidische und habsüchtige Priester und endet mit einem Gebet um die Gnade der würdigen Darbringung des heiligen Opfers[2].

Als ,Speculum diuini officii' wird in einer Stuttgarter Handschrift[3] eine gröſsere liturgische Schrift bezeichnet, welche 1435 in Vaihingen geschrieben worden ist. Sie erklärt zunächst die Cantica (Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis), dann das Symbolum ,Quicunque', redet von der Singweise, dem Nutzen der Psalmen, beschreibt das divinum officium und geht endlich zur Erklärung der Messe über. Der Verfasser will von der Bedeutung der priesterlichen Kleider, den einzelnen Teilen der Messe und dann ,de negligentiis in missa' handeln, alles kurz und einfach, ,ut simplex et imperitus simpliciter scribens . . . subtilia subtilibus discucienda relinquens . . .'[4]

In der Erklärung bedient er sich des uns bekannten Vergleichs der Messe mit dem Kampfe gegen den Teufel und der Allegorien, welche die Überlieferung bot. Ernstlich schärft er ein, daſs es nicht gestattet sei, im Kanon etwas anderes hinzuzufügen als die Namen der Lebenden oder Verstorbenen, für welche das heilige Opfer dargebracht wird. ,Quod est' — bemerkt er dabei[5] — ,contra multos et imperitos et fatuos sacerdotes, qui quadam inordinata affectione in sacramentis presumunt interponere nomina aliquorum sanctorum, ad quos priuatam deuocionem habere uidentur, ut sancte Katharine et sancti Nycolai uel aliorum quorumlibet; sciant tales quod eorum simplicitas asinina

[1] Bl. 106. 106'.

[2] Die Bl. 113'b—115'a stehende Erklärung des Symbolums gehört nicht zur Meſserklärung.

[3] CSt. St. B. theol. F. 196, Bl. 135—175'. Der Schreiber ist ,Johann Vetterschafft de Vaihingen'; Bl. 143 und 175'b.

[4] Die Meſserklärung Bl. 157—175'. [5] Bl. 169.

nequaquam ipsos excusat a peccato mortali, quia hoc loco uerbum apostoli locum habet, scilicet: Ignorans ignorabitur.' Die Praxis war also eine strengere geworden; denn früher war es wohl gestattet, die Namen der Ortsheiligen in das ‚Communicantes' aufzunehmen. Der Anonymus hält sich meist an Duranti, welchem er auch zum Schluſs die geschichtlichen Notizen über die Votivmessen nachschreibt. In betreff der dabei erwähnten Sonntagsruhe der armen Seelen bemerkt er aber, wie eine ältere Meſserklärung[1], ‚non memini in scriptura autentica me inuenisse . . .'[2]

Endlich birgt die Stuttgarter Bibliothek noch eine seltene gedruckte Meſsauslegung, die den Titel führt[3]: ‚Incipit compendium super representacione et super significacione misse optimum.' Das Schriftchen beginnt: ‚Cum pro salute humani generis officium misse sacrosanctum canonice sit institutum, et pauci sunt tam speciales (statt: spirituales) quam seculares qui ipsius misse sciunt representacionem, hinc est quod pro utriusque et specialiter pro sacerdotibus sacrificantibus aliqua sunt compendiosa et utilia pertractanda. Et primo quid introitus significet est dicendum.'

Die Erklärung erfolgt in der üblichen allegorischen Weise. Im Kanon werden zwar die Kreuze gedeutet, aber die Gebete nicht erklärt. Bei dem Brechen der Hostie wird auf die alte kirchliche Sitte hingewiesen und die Dreiteilung als corpus Christi triforme gedeutet. Das kleine Schriftchen schlieſst: ‚Sed his qui ad sinistram eius erunt: ite maledicti in ignem eternum. A quo nos custodiat qui in eternum vivit et regnat, amen. Explicit compendium super representacione [et] significacione misse.'

Eine bedeutende und durch die Stellung des Verfassers einfluſsreiche Schrift ist das ‚Ordinarium missae' Burchards von Straſsburg[4].

---

[1] Siehe oben S. 510.

[2] Bl. 174'b. Der Schluſs lautet: ‚Et ideo merito hec dies (sc. sabbatum) ad eius ueneracionem dedicata fuit. Et sic est finis huius libri, qui uocatur Speculum diuini officii. Deo gracias.'

[3] 4⁰. 5570b; nicht bei Hain verzeichnet; s. l. et a., 12 Blätter, ch. goth. Bl. 1' hat 25 Zeilen, die anderen haben 26.

[4] Burchard ist auch der Verfasser des berüchtigten Diariums über Alexander VI.; er starb als Bischof von Città di Castello am 6. Mai 1505. Das ‚Ordinarium' wurde 1498 in Rom von Stephan Planck (siehe *Hain* 4102) und später wiederholt gedruckt. Wir benutzen die Ausgabe Toledo 1527. Dieselbe trägt folgenden Titel: ‚Ordinarium misse:

Derselbe war seit dem 11. Dezember 1483 päpstlicher Zeremonienmeister und als solcher mit dem römischen Ritus wohlvertraut. Seine Schrift gewinnt darum ein besonderes Interesse. Denn sie stellt den römischen Mefsritus an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts gleichsam authentisch dar. In der Widmung des Schriftchens an den Kardinal von S. Croce in Gerusalemme spricht sich Burchard über die Absicht aus, die ihn bei der Abfassung seiner Schrift geleitet hat. Er habe in seiner Stellung als Zeremoniar bemerkt, dafs viele Priester im Ritus der Messe sich Irrtümer und Mifsbräuche zu schulden kommen lassen. Darum habe er den Mefsritus der römischen Kirche, der Mutter und Lehrerin aller Kirchen, zusammengestellt. Dieser Ritus solle von allen Priestern beobachtet werden.

Bis auf Unwesentliches stellt das ‚Ordinarium' Burchards den im heutigen Römischen Mefsbuche vorgeschriebenen Ritus und den Inhalt der heutigen rubricae generales dar. Es beginnt mit einer Belehrung über die Zeit der Messe, über die Vorbereitung und die Herrichtung des Altares; dann unterrichtet es unter Mitteilung der Gebete über die einzelnen Zeremonien. Dieselben sind mit geringen Ausnahmen die des heutigen Mefsritus. Zu den Ausnahmen gehören auch die Tropen im Gloria. Bei dem Offertorium beschreibt Burchard den Ritus, welcher bei der Annahme der Gaben der Laien zu befolgen ist [1]. Die missa

---

ex diversis sanctorum patrum decretis: pro quorumcunque divina mysteria celebrare volentium instructione: diligenti indagine collectum: de ceremoniis convenientibus in missarum celebratione usitandis copiosissime tractans. In quo insuper habes centum sexaginta sex evenientes seu casus fortuitos: in quos nonnunquam minus caute celebrantes sacerdotes incidere possunt. Qui cum per questionum seu dubiorum modum prepositi sint, argutas totidem adiectas (pro singulorum quorumque declaratione) resolutiones invenies. In marginibus vero habes ex diversorum doctorum voluminibus annotatiunculas pro iis qui latius hanc perquirere materiam desiderant, [ut] promptius inveniant.' Burchards Buch endet Bl. 27' mit der Beschreibung der missa sicca pro infirmo und den Worten: ‚Ad laudem salvatoris nostri. Finis.' Darauf folgt mit neuem, gleich ausgestattetem Titelblatte der Traktat über die 166 casus evenientes auf 31 Blättern. Der Traktat ist die schon besprochene Schrift des Magisters Johannes a Lapide ‚Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurentium'. Den Schlufs bildet der Druckervermerk: „. . . in insigni Toletana civitate impressum arte et industria Christophori gallici et Francisci de alpharo sociorum. Impensis vero nobilis Michaelis de eguya peractum fuit sexto ydus Augusti Anno salutifere Incarnationis Millesimo quingentesimo vigesimo septimo.'

[1] Bl. 15': ‚Dicto offertorio, si sint volentes offerre, celebrans accedit ad cornu epistole, ubi stans detecto capite latere suo sinistro altari verso deponit manipulum

sicca betrachtet er als eine kirchliche Einrichtung und gibt Anweisungen für dieselbe, besonders für die pro infirmo zu lesende[1]. Nur hie und da sind einzelne die Zeremonien allegorisch erklärende Bemerkungen eingestreut; denn seine Schrift soll vor allem die äufseren Formen des Ritus feststellen und einprägen.

Der letzte bedeutende Liturgiker der alten Zeit und zugleich einer der tüchtigsten Verteidiger der katholischen Liturgie gegen die Häresie des 16. Jahrhunderts war Jodocus Clichtoväus[2]. Er schliefst in würdiger Weise die lange Reihe der mittelalterlichen Mefsauslegungen mit seinem grofsen Werke, welchem er den Titel ‚Elucidatorium ecclesiasticum'[3] gab. Dasselbe umfafst vier Bücher; das erste erklärt die Hymnen, das zweite die Cantica, das dritte die Messe[4] und das vierte die Prosae. Mit Ausnahme des dritten Buches wünscht er sein Werk auch von Laien gelesen; das dritte Buch aber sollen nur Priester studieren, weil diesen allein die Geheimnisse des Altares anvertraut sind. Er begründet das weitläufig; denn man war immer ängstlicher bemüht, die Worte des Kanons vor Laien geheim zu halten[5].

Clichtoväus will den Priestern das Verständnis der Formen und der Worte der heiligen Handlung vermitteln und sie mit Ehrfurcht vor den geheiligten Riten der Kirche erfüllen. Er bemüht sich daher, überall den Sinn der Worte klarzulegen und die Angemessenheit der Akte zu zeigen. Von der Allegorie macht er nur geringen Gebrauch, nicht als ob er sie für unzulässig hielte, sondern weil andere und besonders der Magister Gabriel Biel die Zeremonien genugsam in diesem Sinne gedeutet hätten[6]. Um so mehr Gewicht legt er auf die Darlegung des Sinnes der Gebete, von welchen das Credo und Pater noster eine ausführliche Erklärung erfahren.

---

de brachio sinistro et accipiens illud in manum dextram porrigit summitatem eius singulis offerentibus osculandam dicens singulis: „Acceptabile sit sacrificium tuum omnipotenti deo" vel: „Centuplum accipias et vitam eternam possideas."'

[1] Bl. 13'. 26'. 27'.

[2] Er stammte aus Nieupoort in Westflandern, studierte in Paris, wo er 1506 Magister der Theologie wurde; 1513 wurde er Lehrer am Kolleg von Navarra, dann Pfarrer von Tournai und endlich Kanonikus von Chartres, als welcher er 1543 starb. Vgl. *Hurter* IV, 1228.

[3] Elucidatorium ecclesiasticum ad officium ecclesiae pertinentia planius exponens et quatuor libros complectens Iodoco Clichtoveo explanatore. Basil. 1517. Die erste Ausgabe erschien in Paris 1516; ihr folgten die Pariser von 1548, 1556 u. a.

[4] Bl. 115'—152'. [5] Bl. 115'. Siehe unten S. 634. [6] Bl. 147.

Ein Jahr nach dem Erscheinen des ,Elucidatorium ecclesiasticum' begann Martin Luther mit den Wittenberger Thesen seinen Abfall von der katholischen Kirche. Bald richtete er seine Angriffe auch gegen das Zentrum des alten katholischen Gottesdienstes, gegen die Messe, und stellte schon 1523 eine eigene Liturgie in seiner Schrift ,Formula missae' zusammen[1]. Gegen diese und gegen andere Irrtümer Luthers trat Clichtoväus im Jahre 1526 mit seinem umfangreichen Buche ,Propugnaculum ecclesiae adversus Lutheranos'[2] auf den Kampfplatz. Dasselbe besteht aus drei Teilen: der erste behandelt die Messe[3], der zweite den Zölibat, der dritte die Abstinenz- und Fastengebote. Der gelehrte Theologe bekämpft die lutherischen Angriffe gegen die Messe und die neue, den Lutheranern empfohlene Form auf Grund der katholischen Tradition. Er weist nach, dafs Luther keine Legitimation zur Veränderung des Mefsritus aufweisen könne und dafs die alte Form der Messe apostolischen Ursprung habe und die Zeremonien und der Schmuck der Altäre den ehrwürdigen Überlieferungen des christlichen Altertums entsprechen. Insbesondere sei das bezüglich des von Luther so grob verlästerten Kanons der Fall. In ausführlicher Darlegung weist er Luther gegenüber nach, dafs die Messe ein Opfer, ihre Zelebration und Anhörung ein ,opus bonum' und den Lebenden und Verstorbenen nützlich sei. Dabei verteidigt er auch die von Luther lächerlich gemachten Votivmessen. Clichtoväus entwickelt in seiner Beweisführung eine reiche Kenntnis der Heiligen Schrift und eine grofse Belesenheit in den Vätern. Freilich war damit weder bei Luther noch bei seinen Anhängern viel zu erreichen. Denn die Heilige Schrift glaubten sie allein zu verstehen, und die Autorität der Päpste und der Väter galt ihnen für nichts. Nichtsdestoweniger hätten die katholischen Polemiker einen stärkeren Nachdruck auf den Schriftbeweis legen sollen, als sie es getan haben. Auch bei Clichtoväus ist der Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe der schwächere Teil seiner Beweisführung. Derselbe besteht nur im Hinweis auf das Opfer des Melchisedech, die alttestamentlichen, vorbildlichen Opfer und die Schaubrote, man vermifst aber eine Auseinandersetzung über die Bedeutung der Einsetzungs-

[1] Siehe oben S. 314 ff.

[2] Das Buch ist dem Bischof Ludwig Guillard von Chartres gewidmet. Wir benutzen die bei Petrus Quentel in Köln im August 1526 erschienene Ausgabe.

[3] ,De forma missae', 32 Kapitel, Bl. 1—71.

worte und über die neutestamentliche Opferidee. Um so nachdrücklicher zeigt Clichtoväus bei jeder Frage, wie schroff die lutherischen Anschauungen dem ganzen christlichen Altertume widersprechen. Wenn der gelehrte Apologet auch nicht beabsichtigt, eine Erklärung der Gebete und Zeremonien der Messe zu liefern, so kann die Schrift doch als eine Meſserklärung gelten. Denn indem sie die Zeremonien verteidigt, hebt sie zugleich an der Hand der Väter und der Theologen ihre Bedeutung hervor. Clichtoväus benutzt wiederholt des Thomas Waldensis ‚Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae adversus Wicleffitas et Hussitas‘[1], ein wahres Arsenal für Polemiker, und die Kanonerklärung des Tübinger Theologen Gabriel Biel. Die Neuheit mehrerer gegnerischen Behauptungen zwang ihn aber auch, in vielen Partien selbst seine Waffen zu schmieden. So widmet er der lutherischen Neuerung, in der Volkssprache die Liturgie zu feiern, eine lange Polemik, in welcher er zeigt, daſs es angemessen und heilsam sei, die Messe in der lateinischen Sprache zu lesen. Er wiederholt dabei die mittelalterliche irrige Tradition, daſs bis zur Zeit des Kaisers Hadrian die Liturgie überall in hebräischer Sprache abgehalten worden sei und daſs man sich erst nachher der griechischen und lateinischen Sprache bedient habe. Clichtoväus bekämpft aber nicht nur den Gebrauch der Muttersprache in der Messe, sondern auch die Verbreitung der Heiligen Schrift in der Volkssprache, indem er auf die daraus entstehenden kirchlichen und politischen Gefahren hinweist. Er will, daſs das Volk nicht durch eigene Lektüre, sondern nur durch die Predigt mit der Heiligen Schrift bekannt werde[2].

Auch in Deutschland fehlte es nicht, wie bereits erwähnt[3], an Theologen, welche die Schriften Luthers gegen die Messe bekämpften und als einen völligen Bruch mit der altkirchlichen Lehre und Tradition kennzeichneten. Sie sind, wie ihr Zweck es verlangte, rein polemisch und darum in Anlage und Ausführung vollständig verschieden von den früheren Schriften über die Messe. Es sind keine Meſserklärungen, sondern Verteidigungen der Messe gegen deren Feinde und Verleumder. Sie scheiden darum aus unserer Darstellung aus.

---

[1] c. 6, Bl. 14'. *Thomas Netter*, genannt Waldensis (aus Walden in England), war Karmelit; er starb in Rouen 1430. Vgl. *Hurter* IV, 678.

[2] c. 4. 17, Bl. 9'. 37 ff. [3] Siehe oben S. 319.

Zwölfter Abschnitt.

Die Grenzen der Volksbelehrung über die Messe.

Das Christentum kennt keine esoterischen und exoterischen Wahrheiten, keine Geheimlehre, die nur für einen kleinen Kreis der Eingeweihten bestimmt ist und der Menge verborgen bleibt. Die Wahrheit und die Erlösung, welche Jesus Christus der Menschheit gebracht hat, sollen vielmehr in vollem Umfange Gemeingut aller werden, die sich deren würdig machen. Nicht Schulweisheit und hoher Geistesflug werden dazu erfordert, sondern der Glaube an den Erlöser und die Reinheit der Gesinnung und des Lebens. Widerspricht denn aber diesem zweifellosen, im Geiste des Christentums beruhenden Grundsatze nicht die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts bezeugte Sitte, gemäfs welcher gewisse Dogmen und Kulthandlungen vor Unberufenen geheim gehalten wurden? Der Widerspruch ist indessen, wie die nachstehenden Ausführungen nachweisen werden, nur ein scheinbarer.

Zur Erklärung dieser Sitte bedarf es des angeblichen, mühsam mittelst eines grofsen gelehrten Apparates konstruierten Zusammenhanges der christlichen ‚disciplina arcani' mit den heidnischen Mysterienfeiern nicht[1]; denn das Neue Testament enthält bereits Aussprüche, welche die Arkandisziplin veranlassen mufsten. Wenn der Heiland verbietet, das Heilige den Säuen vorzuwerfen (Matth. 7, 6), wenn er von den Geheim-

[1] In allerdings beschränktem Sinne suchen diesen Zusammenhang noch nachzuweisen *Bonwetsch*, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin, in Zeitschrift für die historische Theologie XLIII, 201 ff. und in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche II^{3}, 51 ff.; *Anrich*, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum (Göttingen 1894) S. 162 ff. 235, und *Wobbermin*, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (Berlin 1896) S. 173 ff. Eine bündige Widerlegung dieser Auffassung gibt *Batiffol*, Études d'histoire et de théologie positive (Paris 1902) p. 10—25.

nissen des Reiches Gottes spricht, die seinen Jüngern geoffenbart werden, und von den Gleichnissen, die für die draufsen Stehenden bestimmt sind (Mark. 4, 11. Matth. 13, 11)[1], und wenn der hl. Paulus zwischen Milch und fester Speise bei der Belehrung der Gläubigen unterscheidet (1 Kor. 3, 1. 2) — so waren damit die beiden Gesichtspunkte gegeben, unter welchen sich die Arkandisziplin entwickeln mufste: der prophylaktische und der pädagogische. Der Zweck der Arkandisziplin war sonach der Schutz des Heiligtums vor Mifsbrauch und Verunglimpfung und eine zweckmäfsige allmähliche Einführung der Neubekehrten in die Geheimnisse des christlichen Glaubens und Gottesdienstes.

Während die christliche Missionspredigt ihrem Zwecke gemäfs eine öffentliche war, zu welcher jedermann Zutritt hatte, war der christliche Gottesdienst ein geschlossener. Zur vollen Teilnahme an demselben waren ausschliefslich die Gläubigen berechtigt. In der Missionspredigt kamen nur die Hauptwahrheiten des Christentums, die Lehre von dem einen Gott, von seinem Sohne Jesus Christus, von der Erlösung und von dem Gerichte zum Vortrage; die Darlegung der mit dem Gottesdienste zusammenhängenden Wahrheiten gehörte in die geschlossenen Versammlungen, in welchen die christlichen Mysterien gefeiert wurden. Als Mysterium wurde die Feier des Gottesdienstes aber nicht erst seit Tertullian betrachtet, sondern schon von dem Verfasser des Briefes an Diognet bezeichnet[2]. Gemäfs dieser unbeeinflufst von den heidnischen Mysterienfeiern, welche der Gegenstand des Abscheues bei den Christen waren, entstandenen Auffassung mufste Vorsorge getroffen werden, dafs die heiligen Geheimnisse des Glaubens und des Kultus nicht mifsbraucht oder geschändet würden. Das geschah durch alle jene Vorsichtsmafsregeln, die wir heute die disciplina arcani nennen. Ihre Existenz wird von Justin bezeugt; sie reicht, wie Probst[3] wahrscheinlich macht, bis in die apostolische Zeit zurück.

Als gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Zahl der Proselyten aus dem Heidentume sich mehrte, wurde die in der Sache schon bestehende Institution des Katechumenats fester geregelt. Auf Grund des letzteren fand auch die Arkandisziplin eine weitere Ausbildung.

---

[1] Vgl. *Probst*, Kirchliche Disziplin S. 307; *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon I[2], 1234. [2] c. 4; Patres apostolici, ed. *Funk* Tubingae 1901 I, 396.

[3] Kirchliche Disziplin S. 317 ff.

Dieselbe erstreckte sich im wesentlichen auf die Geheimnisse des Kultus, also auf die mit der Liturgie und der Taufe zusammenhängenden Glaubenswahrheiten und auf den Ritus der Liturgie und Sakramentenspendung. Während aber bezüglich der den Kultus betreffenden Dogmen hie und da eine minder strenge Praxis herrschte, wurde das Geheimnis bezüglich des Ritus überall streng bewahrt[1].

Mit dem Verschwinden des Katechumenats am Ausgang des 5. Jahrhunderts hörte auch die Arkandisziplin in ihrem alten Umfange auf. Da es keine Katechumenen im altchristlichen Sinne mehr gab, fiel jeder Grund, christliche Wahrheiten in der Predigt zu verschweigen oder zu verschleiern, weg. Anders war es aber bezüglich des Ritus des Gottesdienstes, insbesondere der heiligen Opferhandlung: hier haben sich die Beschränkungen der disciplina arcani in gewissem Umfange in der griechischen wie in der lateinischen Kirche bis zum heutigen Tage erhalten. In der Liturgie der griechischen Kirche werden Altar und Priester den Blicken der Gläubigen entzogen; den letzteren unsichtbar vollziehen sich die heiligen Handlungen im Allerheiligsten. In der lateinischen Kirche wird der Kanon still gebetet, und die Worte der Konsekration werden vor den Gläubigen geheim gehalten. Nicht die Glaubenswahrheit von der Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und in das Blut des Herrn wird dem Laien verheimlicht, sondern nur die Form, in welcher sich dieses Geheimnis des Altares vollzieht. Wann in der lateinischen Kirche der Brauch des stillen Betens des Kanons aufgekommen ist, läfst sich aus den heute zu Gebote stehenden liturgischen Dokumenten nicht feststellen. Der Versuch, ihn als eine apostolische Einrichtung zu erweisen, mufs als mifslungen bezeichnet werden[2] und ist auch von neueren Liturgikern nicht mehr gemacht worden[3]. Die geschichtlichen Zeugnisse für das Bestehen dieser Sitte gehen über das 8. Jahrhundert nicht zurück[4].

---

[1] Vgl. *Probst* a. a. O. S. 339 ff. und *Anrich* a. a. O. S. 164.

[2] *Le Brun*, Dissertatio XV, t. VIII, p. 1 sqq.

[3] Vgl. *Thalhofer* I, 2, S. 429 ff. *Gihr* S. 546 bemerkt: ‚Historische Zeugnisse und in der Natur der Sache liegende Gründe rechtfertigen die am meisten verbreitete Annahme, dafs es ein aus früher Zeit stammender Gebrauch sei, die Konsekrationsworte samt dem Kanon still auszusprechen.' Über die Zeit der Einführung des Gebrauches äufsert er sich nicht.

[4] Aus der ‚missa s. Germani', welche wahrscheinlich der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstammt (siehe oben S. 340), lassen sich Beweise für das stille

Daraus folgt aber nicht, dafs es erst damals aufgekommen sei; denn die einfache Erwähnung des Brauches in dem Ordo Romanus II [1], welcher dem genannten Jahrhundert angehört, läfst annehmen, dafs es sich hierbei um eine längst bekannte Sitte handelt. Vom 8. Jahrhundert ab mehren sich die Zeugnisse für das stille Beten des Kanons [2]. In der dieser Zeit zuzuweisenden ‚Expositio missae Romanae‘, welche Martène zuerst veröffentlichte, wird es ausdrücklich bezeugt; die Eclogae, Amalar von Metz, Pseudo-Alkuin und die späteren Mefserklärer bestätigen und erklären diesen Gebrauch.

Bona [3] irrt daher, wenn er unter Berufung auf den Diakon Florus von Lyon das stille Beten des Kanons erst im 10. Jahrhundert eingeführt sein läfst. Er kam zu dieser Annahme durch ein schlimmes Mifsverständnis. Florus [4] will nämlich das ‚Amen‘ nach dem ‚per omnia saecula saeculorum‘ unmittelbar vor dem ‚Praeceptis salutaribus moniti‘ erklären und bedient sich dazu der Worte des hl. Augustinus [5], die er in folgender Form wiedergibt: ‚Amen autem, quod ab omni ecclesia respondetur, interpretatur verum, non ubicunque et quomodocunque,

---

Beten des Kanons nicht entnehmen. *Le Brun* (a. a. O. p. 177) beruft sich auf die Ausdrücke: ‚Spiritualiter iubemur silentium facere‘, ‚Angelus dei ad secreta super altare descendit‘ und ‚Tunc libera lingua et voce clara omnia cantica recipiuntur‘ (*M.* LXXII, 92. 96); diese Stellen haben aber nicht den von Le Brun untergelegten Sinn. Die erste stellt das ‚geistige Schweigen‘ der fideles in Gegensatz zu den vor der Türe schweigend harrenden Katechumenen; in der zweiten bedeutet ‚secreta‘ nur ‚Geheimnisse‘; der Engel, der ‚ad secreta super altare tamquam ad monumentum‘ kommt und ‚hostiam benedicit‘, wird mit dem Engel verglichen, welcher am Grabe des Herrn safs. Der ganze Passus schildert den Ritus und die Feier am Ostersamstag. Darum stellt er in dem an dritter Stelle bezeichneten Satze: ‚Tunc libera lingua et voce clara omnia cantica, quae in quadragesima fuerunt sub silentio clausa, recipiuntur et subversio Pharaonis et Sanctus de caelis et alleluia cum gaudiis, quia surrexit Dominus‘ lediglich die Freudengesänge der Osterzeit in Gegensatz zur Trauer der Quadragesima, nicht aber, wie Le Brun meint, das stille Beten im Kanon zu dem lauten Gebete in den anderen Teilen der Messe.

[1] *M.* LXXVIII, 974: ‚... surgit solus pontifex et tacite intrat in canonem.‘ ‚Tacite‘ ist gleich ‚secreto‘; denn dafs der Papst am Anfange des Kanons nichts gesprochen habe, konnte der Ordo unmöglich sagen wollen.

[2] Die Bezeichnung des Gebetes nach dem Offertorium mit ‚secreta‘ im gelasianischen Sakramentar wollen wir nicht betonen, da die älteste Handschrift desselben doch erst dem 7. oder 8. Jahrhundert angehört und für die Stille des Kanons streng genommen damit nichts bewiesen ist.

[3] Rerum liturg. l. II, 13; t. III, p. 276.

[4] De actione missarum n. 74; *M.* CXIX, 65.

[5] Contra Faustum Manich. 15, 9; *M.* XLII, 313.

sed mystica religione.' Er fügt noch hinzu: ,Hoc ergo ad tanti mysterii consecrationem, sicut et in omni legitima oratione, respondent fideles et respondendo subscribunt.' Schon die Stelle, an welcher Florus diese Worte schreibt, zeigt, daſs er mit denselben nicht auf die griechische Sitte, auf die laut gesprochenen Konsekrationsworte mit ,Amen' zu antworten, anspielen wollte. Er deutet sogar bei der Erklärung des ,Te igitur' durch die Worte[1]: ,Et ideo hoc spiritu adoptionis, qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus . . . clamat sacerdos cum ecclesia, non voce, sed corde dicens: „Te igitur, clementissime pater . . ."' an, daſs der Kanon sekret gebetet wurde.

Auch in der griechischen Kirche wurde die Liturgie mit verschiedener Stimmerhebung gefeiert[2], und die Konsekrationsworte wurden an manchen Orten leise gesprochen[3]; in einer Novelle Kaiser Justinians[4] wurde letzteres jedoch streng untersagt, so daſs vom 7. Jahrhundert ab in der griechischen Kirche die Konsekrationsworte für alle hörbar rezitiert wurden.

Aus der lateinischen Kirche liegen keine Zeugnisse dafür vor, daſs in der altchristlichen missa fidelium einzelne Teile sekret gebetet wurden. Solange das Katechumenat bestand, waren diejenigen Personen, vor welchen man gewisse Lehren und Riten geheim halten wollte, ohnedies von der Teilnahme an der eigentlichen Opferhandlung ausgeschlossen, den vollberechtigten Gläubigen gegenüber aber bedurfte es keiner Geheimhaltung. Denn die durch die Schule und die Prüfung des Katechumenats hindurchgegangenen Gläubigen gaben keinen Anlaſs zu der Befürchtung, daſs der Inhalt oder die Form der heiligen Geheimnisse miſsbraucht oder geschändet werden könnten. Nach dem Aufhören des Katechumenats aber füllten sich die Kirchen mit Leuten, die bezüglich ihrer religiösen Gesinnung zum groſsen Teile nicht gehörig geprüft werden konnten und die in ihrem Glauben und in ihrem sittlichen Wandel unter den Katechumenen der früheren Zeit standen. Überdies konnten an dem christlichen Gottesdienste auch solche teilnehmen, die noch nicht getauft waren und vielleicht gar nicht den

[1] De act. miss. n. 43, p. 43.
[2] Vgl. *Le Brun* a. a. O. p. 145.
[3] Das beweist die Legende von den Hirten; siehe unten S. 627.
[4] Novell. 137, c. 6; vgl. *Le Brun* a. a. O. p. 146 sqq.

ernsten Willen hatten, Christen zu werden. Eine strenge Kontrolle darüber liefs sich, zumal in volkreichen Orten, nicht durchführen.

Gegenüber diesen neuen Verhältnissen mufste Vorsorge getroffen werden, dafs nicht von Ungläubigen oder von leichtfertigen Christen aus Bosheit oder Mifsverständnis Mifsbrauch mit den Formen und Worten der Liturgie getrieben wurde. Das tat denn auch die lateinische Kirche, indem sie anordnete, dafs die eigentlichen Mysterien in der Liturgie mit leiser Sprache vollzogen werden sollten. Eine so tiefgreifende Veränderung in der Liturgie kann nur eingeführt worden sein, als sich das Bedürfnis dafür gebieterisch geltend machte. Das war aber die Zeit, in welcher die Institution des Katechumenats aufhörte, das Ende des 5. und der Anfang des 6. Jahrhunderts. In diese Zeit setzen wir die Entstehung des Brauches, den Kanon still zu beten.

Es läfst sich nicht leugnen, dafs durch die neue Einrichtung tatsächlich eine Verkürzung der Gläubigen in der Teilnahme an der Liturgie gegenüber den altkirchlichen Verhältnissen stattfand. Aber das war nicht die Absicht derer, welche den Brauch anordneten; ebensowenig lag darin die von protestantischen Gelehrten vermutete Tendenz, den Unterschied von Priestertum und Laientum zu vergröfsern oder den Charakter der Messe als Mysterienfeier schärfer zum Ausdruck zu bringen[1]; die Gründe, aus welchen jener Gebrauch eingeführt wurde, waren vielmehr — soweit es sich ermitteln läfst — lediglich praktischer Natur. Hätte, wie man später, die Sitte erklärend, ausführte, die Natur der Opferhandlung oder die Stellung des opfernden Priesters zu Gott wirklich die Veranlassung zur Einführung des stillen Betens des Kanons gegeben, so wäre es unverständlich, warum man erst so spät zu der Erkenntnis von der Angemessenheit dieser Sitte gekommen wäre. Denn an religiösem Gefühle und an dem Bewufstsein von dem Unterschiede zwischen Klerus und Laientum hat es wahrlich dem christlichen Altertume nicht gefehlt. Damals war ein solcher Brauch eben kein Bedürfnis; denn der Prophylaxis war im Katechumenat und in der disciplina arcani völlig genügt. Als aber beide Institutionen verschwanden, mufsten, wie oben dargelegt, neue prophylaktische Mafsregeln getroffen werden; das geschah im

[1] Vgl. *Bonwetsch* in Zeitschrift für historische Theologie XLIII, 396 ff.

Anschlusse an die disciplina arcani durch die Anordnung des stillen Betens im Kanon. Der Absicht nach deckt sich diese Anordnung völlig mit dem einen Zwecke der disciplina arcani, der Geheimhaltung der rituellen Formen der Opferhandlung. Der Zusammenhang unseres Brauches mit der disciplina arcani ist offensichtlich; wenn er selbst von neueren Liturgikern nicht erkannt wurde, so liegt der Grund in dem Bestreben der letzteren, das stille Gebet im Kanon dogmatisch zu begründen.

Auch die mittelalterlichen Liturgiker, welche im allgemeinen die prophylaktische Natur der Vorschrift des stillen Betens des Kanons hervorheben, versuchen eine dogmatische Begründung des letzteren. Sie ziehen dafür verschiedene Stellen der Heiligen Schrift heran, die aber sämtlich das thema probandum nicht beweisen (Matth. 6, 6; 7, 6; 13, 11; 14, 23)[1], oder sie verweisen auf die alttestamentliche Vorschrift, daſs nur der Hohepriester in das Allerheiligste treten durfte. Sie betonen auch mit Nachdruck, daſs der Kanon ein ausschlieſslich dem Priester zustehendes Gebet sei[2]. Der letztere Gedanke wird von den neueren Liturgikern[3] in den Vordergrund gestellt und mit tiefsinnigen Erwägungen umgeben. Bei der Einführung der Sitte waren aber solche Erwägungen sicherlich nicht maſsgebend, sondern lediglich der Gedanke, daſs es sich zieme, die heiligen Geheimnisse vor etwaiger Verunehrung zu schützen. Denn die Gefahr, daſs die Konsekrationsworte und andere Wendungen im Kanon miſsbraucht werden könnten, lag nahe. Das Volk hörte im Gotteshause täglich oder doch wenigstens an Sonn- und Festtagen die Worte, welche die heilige Handlung begleiten, und insbesondere jene, welchen die wunderbare Kraft der Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut innewohnt. Sie blieben im Gedächtnisse haften und waren dem leichtsinnigen Gebrauch, der Verspottung und dem Miſsbrauch zu abergläubischen Zwecken ausgesetzt. Das konnte und sollte die Vorschrift des stillen Gebetes im Kanon verhindern. Sie hat auch ihren Zweck erreicht. Denn während sich leider viele Beispiele leichtfertigen und sündhaften Miſsbrauches von Worten aus anderen Teilen der

[1] Matth. 6, 6: ‚Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum'; 14, 23: ‚Et dimissa turba ascendit in montem solus orare.' Vgl. auch oben S. 618. 619.

[2] Die Nachweise siehe unten S. 626. 628 ff.

[3] Vgl. *Thalhofer* I, 2, S. 429 ff.; *Gihr* S. 546 ff.

Meſsliturgie und aus dem Breviergebete finden[1], wagte man doch nicht, die Worte des Kanons herabzuwürdigen. Die stille Rezitation desselben umgab ihn mit dem Schleier des Geheimnisses, der auch von den oft frivolen, reimgeübten Scholaren und Klerikern des Mittelalters respektiert wurde. Die Gefahr der Verunehrung heiliger Dinge und Worte liegt in der zur Skepsis, zum Aberglauben und oft auch zur Frivolität neigenden menschlichen Natur und war und ist zu allen Zeiten fast die gleiche. Darum ist auch heute noch die vom Konzil von Trient[2] erneuerte Vorschrift des stillen Betens des Kanons zweckentsprechend. Die Folgerung aber, welche man im Mittelalter daraus

---

[1] Wie *Thietmar von Merseburg* erzählt (Chronicon lib. II, c. 23; M. G. SS. III, 755), verstümmelten die neubekehrten Slaven ‚Kyrie eleison' in ‚Ukrivolsa', d. h. ‚die Eller steht im Busche'. Unstatthafter und sündhafter Miſsbrauch von Worten aus der Meſsliturgie und dem kirchlichen Officium findet sich in Mischgedichten des Mittelalters; vgl. *Hoffmann von Fallersleben*, In dulci iubilo S. 78. 82 und die Meſsparodien unten in Anlage IV. Einen eigentümlichen Miſsbrauch eines Wortes aus der Messe erwähnt *Johannes Köhler*, Kleine Schriften II (Berlin 1900), 20 ff. Im Münchener Nachtsegen (Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften 1867 II, 8) heiſst es:

‚bi dem namen des grossen
des fisses, der da zelebrant
an der messe wird genant.

Auch in einem Eifler Volkslied (*Schmitz*, Sitten und Sagen des Eifler Volkes, Trier 1856, S. 119) kommt der Fisch Celebrant vor:

‚Der Fisch, der ist sich Concelebrant,
er wird sich in allen Gottes Messen genannt.
Wird er nicht in allen Gottes Messen genannt,
so entstehen sich Erdbeben wol in dem Land.'

Nach *Konrad von Megenberg* (Buch der Natur S. 107) ging im Volke die Sage, daſs die Erde auf einem groſsen Fische, genannt Celebrant, stehe; wenn dieser sich drehe, entstünden Erdbeben. Wie Köhler zutreffend zeigt, ist Celebrant aus Cete grande entstanden, welches Wort im Munde des Volkes zu Cetegrant und Celebrant geworden ist. Köhler bemerkt nur, daſs man es mit dem Celebrieren der Messe in Verbindung gebracht habe; er hat übersehen, daſs das Wort geradezu aus der Messe stammt und zwar aus der Präfation, in welcher der Priester in den Messen de Quadragesima, de Passione, de beata Virgine, de festis per annum sang und singt: ‚ac beata Seraphim socia exultatione concelebrant.' Das Volk hörte meist nur die stärker betonten Silben celebrant. Im Eifler Volkslied heiſst der Fisch aber dem Präfationswort entsprechend ‚Concelebrant'.

[2] Sess. 22, can. 9.

zog, dafs nämlich der Kanon seinem Inhalte und Wortlaute nach den Laien verheimlicht werden müsse, wird wohl heute niemand mehr ziehen wollen.

Den frühmittelalterlichen Liturgikern war der prophylaktische Zweck des stillen Betens des Kanons unbekannt. Sie bemühen sich darum, für diesen Brauch Gründe aufzusuchen, die auf dem Gebiete der Mystik und der Allegorie liegen. Der Verfasser der ‚Expositio missae Romanae' erblickt in der Stille des Kanons eine Analogie zu dem geheimnisvollen, den Menschen verborgenen Wirken des Heiligen Geistes bei der Konsekration[1]. In den Eclogae wird das stille Beten des Kanons mit einer dreifachen Erwägung begründet: es sei die ‚oratio specialis sacerdotis', das Bittgebet des Priesters, welches im Gegensatz zu dem allgemeinen Dank- und Lobgebet leise verrichtet werde; der Priester folge darin der Weisung des Herrn (Matth. 6, 6); endlich wird damit die Sitte in Vergleich gestellt, gemäfs welcher der Christ seine Bittgebete still für sich verrichtet, nicht laut und öffentlich, wie es auch der Herr getan habe (Matth. 14, 23)[2]. Amalar von Metz macht zur Begründung der Stille im kleinen Kanon geltend, dafs der Priester allein das Recht habe, Brot und Wein zu opfern, und verweist überdies darauf, dafs dieser Teil der Messe die Zurückgezogenheit Christi nach dem Einzug in Jerusalem bedeute, also die Zeit, in welcher das Leiden des Herrn den Jüngern noch verborgen war[3]. Für die Stille im grofsen Kanon aber weifs Amalar keine anderen Gründe vorzuführen als die Belehrungen, welche der hl. Cyprian im Eingange seiner Schrift ‚De oratione dominica' über

---

[1] *Martène*, De antiquis eccl. ritibus I, 164: ‚. . . quam consecrationem corporis et sanguinis Domini ideo semper in silentio arbitror celebrari, quia sanctus in eis manens spiritus eorundem (so statt des fehlerhaften ‚eundem') sacramentorum latenter operatur effectum, unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem.'

[2] Eclogae: De ‚Te igitur' cur secrete cantetur; *M.* CV, 1326. Die ‚oratio specialis sacerdotis' im Kanon wird im Gegensatz zum Dankgebet in der Präfation als Bittgebet für Papst, Anwesende u. s. w. charakterisiert — und dann in etwas unklaren Ausdrücken hinzugefügt: ‚Iste namque mos apud nostram ecclesiam usque hodie manet, ut si quis orationem facit, specialiter facit. Hanc ita exaltat voce, ut se ipsum admoneat, quid in secreto cordis sui postulare debeat. Neque ab re est, quare mos iste apud christianos teneatur. Procul dubio quia Christus solus orabat' (Matth. 14, 23).

[3] De eccl. officiis III, 19. 20; *M.* CV, 1128. 1132.

die Eigenschaften des Gebetes gibt. Er erinnert daher an das Beispiel des Herrn, an die alttestamentliche Anna und an den Zöllner im Evangelium[1].

Seit dem Ausgang des 9. Jahrhunderts wird diese Begründung der Stille verstärkt durch einen legendarischen Bericht, aus welchem man die Notwendigkeit der Geheimhaltung des Kanons folgerte. Der erste Liturgiker, welcher ihn erwähnt, ist Remigius von Auxerre, der Verfasser der im 40. Kapitel der Pseudo-Alkuinschen Schrift ‚De divinis officiis' stehenden Meſserklärung. Derselbe bemerkt zu dem ‚Te igitur', daſs die heilige Handlung die Losschälung von allen irdischen Gedanken und eine geistige Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott erfordere. Daher sei die Sitte entstanden, diese Gebete still zu verrichten. Es sollte dadurch auch verhindert werden, daſs die heiligen Worte in den Mund des Volkes kämen und in unpassender Weise gebraucht würden. Ehe diese Sitte des leisen Betens der Worte des Kanons aufgekommen sei, hätten Hirten dieselben auf dem Felde ausgesprochen und seien darum von Gott gestraft worden[2]. Die Legende, worauf diese Worte anspielen, wird in den ‚Vitae patrum' erzählt. Sie stammt aus dem Munde eines gewissen Gregorius, welcher ‚Africanae provinciae praefectus' genannt wird, und steht in dem ‚Pratum spirituale'[3]. Auf einem Grundstück in Syrien, bei Apamea, weideten Knaben ihre Herden. In kindlichem Spiele lasen sie Messe. Sie brachten Brot und Wein, legten beides auf einen Stein, der den Altar vorstellen sollte. Der Knabe, welcher den Priester spielte, sprach die heiligen Worte, die sie in der Kirche gehört hatten, weil sie beim Gottesdienste nahe am Altare standen. Als er aber das Brot brach und austeilen wollte, fiel Feuer vom Himmel und verzehrte das Brot und den Wein. Die Knaben fielen wie leblos nieder und kamen erst nach längerer Zeit zur Besinnung. Der Bischof, welchem dies gemeldet ward, baute ein Kloster

---

[1] De eccl. officiis III, 23, p. 1136 sqq.

[2] *Pseudo-Alkuin*, De divinis officiis c. 40; *M.* CI, 1256: ‚Idcirco, ut ferunt, consuetudo venit in ecclesia, ut tacite ista obsecratio atque consecratio a sacerdote cantetur, ne verba tam sacra et ad tantum mysterium pertinentia vilescerent, dum pene omnes per usum ea retinentes per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent. Inde fertur, quod antequam haec consuetudo inolevisset, cum pastores ea decantarent in agro, divinitus sunt percussi.'

[3] c. 196; *M.* LXXIV, 225.

und eine Kirche an der Wunderstelle und machte die Knaben zu Mönchen. Von einer Änderung der Sitte, die Konsekrationsworte laut zu sprechen, ist aber keine Rede[1].

Die Legende wurde später von der frommen Phantasie weiter ausgeschmückt: Das Brot und der Wein der Hirten sei wirklich in Fleisch und Blut verwandelt und die Hirten seien getötet worden. Infolge dieser Tatsache sei denn auch bestimmt worden, daſs der Kanon still zu beten sei[2].

Rupert von Deutz kennt diese Legende nicht. Nach seiner Auffassung wird die Sekrete still gebetet, um die Zurückgezogenheit Jesu nach dem Einzug in Jerusalem darzustellen, der Kanon aber, weil er die Leidenswoche repräsentiere[3].

Honorius von Autun und das ‚Speculum de mysteriis ecclesiae'[4] knüpfen die Einführung der Sitte an den erwähnten legendarischen Vorgang. Der erstere führt allerdings noch andere Gründe an: es sei uns befohlen, nicht mit dem Munde, sondern mit dem Herzen zu beten; das laute Beten würde zu lange dauern, das Volk langweilen und von der Messe abschrecken und den Priester allzusehr ermüden; die heiligen Worte würden zu gewöhnlich und von dem Volke miſsbraucht werden. An das letztere schlieſst Honorius den legendarischen Bericht an[5].

Diese legendarische Tradition bestimmte wohl auch einige Meſserklärer, die Konsekrationsworte nicht mitzuteilen, obschon sie im übrigen den Kanon erläutern. So Pseudo-Alkuin, Honorius, das eben genannte ‚Speculum' u. a. Viel weiter geht aber Johannes Beleth. Derselbe trägt die Legende von den Hirten vor, betont die Angemessenheit des stillen Betens und die Ermüdung des Priesters durch

---

[1] Ebd. p. 226: ‚Quoniam vero quibusdam in locis alta voce consueverunt presbyteri sancti sacrificii orationes pronuntiare, pueri ut propius astantes saepius eas audiendo didicerant.' Das hat auch der griechische Text (*M.* P. G. 87, pars 3 p. 3081). Es müssen also um die Wende des 6. Jahrhunderts auch in manchen Teilen des Orients die Konsekrationsworte leise gesprochen worden sein.

[2] Gemma animae I, 103; *M.* CLXXII, 577.

[3] De divin. off. II, 4. 5; *M.* CLXX, 36. 37: ‚Post laetam acclamationem sequitur historia secreti moeroris et profundi causa silentii. Secreta namque memoria Dominicae passionis est, quamdiu choro silentium indicit, quae per hebdomadam antepaschalem ordine hoc cucurrit . . .'

[4] *M.* CLXXVII, 368.

[5] Siehe oben Note 2.

lautes; die Hauptsache bleibt ihm aber die Verheimlichung des Wortlautes vor den Laien[1]. Darum zieht er aus der Sitte des stillen Betens des Kanons die Folgerung, daſs es unstatthaft sei, in Büchern, welche auch in Laienhände kommen können, den Kanon wiederzugeben und zu erklären. Er tut das in seiner ‚Explicatio divini officii' darum auch selbst nicht, sondern geht vom Sanctus sofort zum Pater noster über[2].

Mit dieser rigorosen Anschauung stand Beleth vereinzelt da; denn sowohl Sicard von Cremona wie Innocenz III., Albertus Magnus wie Duranti teilen die Konsekrationsworte mit und erklären auch den ganzen Kanon, wiewohl sie bis auf Albertus Magnus die Legende von den Hirten berichten. Albertus läſst sich ausführlich über den Grund des stillen Betens nach dem Offertorium und im Kanon aus, hält aber die gewöhnlich vorgebrachten Erklärungen für mangelhaft. Der wahre Grund liegt nach seiner Anschauung darin, daſs nun der Priester in den Opferakt tritt und das Heiligste erbittet und darbringt. Die dabei gebrauchten heiligen Worte müſsten aber dem Volke verborgen bleiben, weil sie sonst der Gefahr der Geringschätzung ausgesetzt seien. Er beruft sich auf Num. 4, 19 und 20[3], auf Matth. 7, 6 und auf den Areopagiten, nach welchem die Griechen bei dem Anblick christlicher Kultgebräuche gelacht haben sollen, indem sie für unmöglich hielten, daſs schlichte Worte die Heiligung verleihen könnten[4]. Eine solche auf die Feier der Eucharistie und die Konsekration bezügliche Stelle findet sich jedoch nicht in dem von Albertus zitierten Buche

---

[1] Explic. div. off. c. 44 und 46, Bl. 508'. 509.

[2] Ebd. Bl. 509': ‚Atque item alia sequuntur, quae nobis explicare non licet, nisi forte solis sacerdotibus et ideo de illis tacebimus.'

[3] ‚Aaron et filii eius intrabunt . . . Alii nulla curiositate videant quae sunt in sanctuario . . .'

[4] Opus de misterio misse Bl. 61': ‚Hec autem oratio ideo secreta vocatur, quia sub silentio et secrete dicitur. Cuius diversi diversas assignant causas, de quibus parum est curandum. Causa vera est, quia iam in ista oratione a sanctitatis perfectore sanctissima postulantur et offeruntur et hec (Druck fehlerhaft: ‚hoc') a populo communi celari debent, ut amplius venerentur. Ostensa enim populo per usum discuntur et vilipenduntur et forte ad usus alios adhibentur, in signum huius Num. 4, [19. 20] . . . Unde Dionysius loquens in ‚Celesti Hierarchia' de ritu sacramentorum: Greci hoc videntes late ridebant putantes tam humilibus verbis et rebus non posse inesse sanctificationem. Hec igitur est vera causa huius silentii et sequencium silentiorum.'

,De celesti hierarchia', auch nicht in der Schrift ,De ecclesiastica hierarchia'. Pseudo-Dionysius spricht darin allerdings wiederholt von der Geheimhaltung der Feier der Eucharistie und Sakramente [1]; die dem Zitate Albertus' ähnlich klingende Stelle bezieht sich aber nur auf die Gebete und Zeremonien bei der Beerdigung [2]. Nach Albertus ist demnach die Sitte, den Kanon still zu beten, hauptsächlich auf prophylaktische Gründe zurückzuführen, die er mit dem Hinweise auf Schriftstellen verstärken will. Er legt auf seine Darlegung ein besonderes Gewicht, indem er sie mit den Worten schliefst: ,Das ist also der wahre Grund dieser und der folgenden Stillgebete.' Damit will er aus der Begründung die beliebte legendarische Erzählung und andere Erwägungen ausschliefsen, die er nur gering bewertet.

In den späteren lateinischen Mefserklärungen spielt bei der Begründung der Stille im Kanon im Gegensatze zu Albertus Magnus die Legende die Hauptrolle, zuweilen noch in stärkerer Ausmalung oder auch unter wesentlichen Veränderungen in Ort, Zeit und Umständen [3]. Keine dieser Mefserklärungen aber unterläfst darum die Erklärung des Kanons.

Galt es einmal als Grundsatz, den Laien die Worte des Kanons zu verheimlichen, so war es nur folgerichtig, wenn in den für Laien

---

[1] De eccl. hier. II. VII, 10; *M.* P. G. III, 391. 566.

[2] De eccl. hier. VII, 3; *M.* P. G. III, 555. Nachdem Dionysius die Zeremonien bei der Beerdigung besprochen hat, bemerkt er: Ταῦτα μὲν εἴπερ ἴδοιεν ἢ ἀκούσαιεν οἱ ἀνίεροι πρὸς ἡμῶν τελούμενα, πλατὺς γελάσουσιν, ὡς οἶμαι, καὶ τῆς πλανήσεως ἡμᾶς ἐλεήσουσι. Οὐ δεῖ δὲ πρὸς τοῦτο θαυμάζειν· ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσωσιν, ὡς τὰ λόγια φησιν, οὐδὲ μὴ συνήσουσιν.' Scotus Erigena übersetzte diese Stelle folgendermafsen (Versio operum s. Dionysii, *M.* CXXII, 1106): ,Sed haec quidem si viderint aut audierint immundi apud nos perficienda, late ridebunt, ut arbitror, et erroris nostri miserebuntur. Non oportet autem ad haec mirari. Si enim non crediderint, ut eloquia aiunt, neque intelligent.' Daraus ist wahrscheinlich die irrtümliche Überlieferung der von Albertus zitierten Stelle entstanden.

[3] In dem von uns benutzten Kommentar zur Summula Raymundi wird Bl. 19' folgendes bemerkt: ,Cuius (silentii) ratio est, quia si sacerdos proferret alta voce, tunc laici circumstantes ex continua auditione possent addiscere et proferre illa verba in comestionibus ipsorum, sic quod tunc fierent in aliquo inconvenientia; sicut legitur, quod tempore beati Gregorii pape quidam sacerdos erat, qui semper alta voce canonem proferebat, ita quod circumstantes addiscebant talia verba canonis et postea in eorum comestionibus, quando comedebant, proferebant verba canonis; ibi miraculose panis convertebatur in carnem, ita quod illi ex iracundia dei fuerunt consumpti per ignem gehenne.'

bestimmten Meſsauslegungen von der Mitteilung des Kanons und besonders der Konsekrationsworte Abstand genommen wurde. Daher übergeht die älteste deutsche Meſserklärung aus dem 12. Jahrhundert die Konsekration und den Kanon gänzlich[1]. So verfährt auch Berthold von Regensburg, wiewohl er das Volk in trefflicher Weise über die Gegenwart des Herrn auf dem Altare, über die rechte Art, ihn anzubeten und zu bitten, über die zur Konsekration notwendige Materie u. a. belehrt[2]. Aus dieser Praxis stammt die Anweisung, welche die schon wiederholt erwähnte Grazer Handschrift um das Jahr 1300 den Predigern über die Grenzen der Belehrung des Volkes gibt[3]. Danach soll dieselbe sich beschränken auf die Erklärung der priesterlichen Meſskleider, der äuſseren Gebärden, wie der Küsse, Wendungen zu dem Volke, Inklinationen, Kreuze, Veränderungen der Stellung am Altare, der ganze Ritus aber soll dem Volke als eine Darstellung des Leidens Christi erklärt werden.

Diese Anweisung repräsentiert im allgemeinen die Praxis, welche sowohl die Prediger wie die deutschen für die Laien bestimmten Meſserklärungen befolgen. Unter den letzteren lassen viele, ebenso wie die deutschen Gebetbücher — handschriftliche und Drucke —, jede Erklärung des Kanons beiseite und begnügen sich mit Belehrungen über das Verhalten und die Gebete der Laien während desselben[4],

---

[1] Cgm. 39, Bl. 132'—142. [2] Siehe unten S. 653.

[3] CGraec. 730, Bl. 190b: ‚Quia igitur . . . in audicione misse permaxima est utilitas, ad deuocionem audiencium excitandam de singulis, que in ea fiunt, quid significent, aliqua dicentur. Ea autem, que laici noscere et que eis dici possunt, que ad missam pertinent, in tribus comprehenduntur, uidelicet in uestibus, in gestibus, ut sunt VII oscula, V uersiones, IV inclinaciones, XXV cruces siue benedicciones, locorum mutaciones, manuum extensiones. In uerborum prolacionibus quedam uerba ibi proferuntur aperte et alta uoce, quedam submissa. De gestibus nota uersum

Osculor et uertor, inclinor, tendo manumque,
Muto locum, signo cum sacramenta sacrabo.

De hiis omnibus ut in missa sese consequentur per ordinem procedamus, hoc addito, quod omnibus sciendum est, quod multa que fiunt in missa representant actus Christi, quos gessit in humanitate, et ea que passus est, et quod sacerdos monet Christum per ea, que facit in missa, de hiis, que Christus pro homine fecit et sustinuit, ut eo facilius pro se et pro circumstantibus impetret ueniam et salutem.‘

[4] So Cgm. 372. 382. 406. 820; CAdm. 857; CSt. H. B. ascet. 179 u. a.; gedruckte Gebetbücher: Hortulus animae in den verschiedenen Ausgaben; Die siben psalmen, vesper etc. Reutlingen 1471 (*Hain** 7508) u. a.

nur wenige erklären — ohne Anführung der Worte — den Inhalt der Gebete des Kanons in allgemeinen Wendungen[1]. Überall macht sich das Verbot, den Kanon und vor allem die Konsekrationsworte in der Sprache des Volkes mitzuteilen, geltend. Johannes Busch, welcher die Verbreitung deutscher erbaulicher und belehrender Bücher in jeder Weise förderte[2] und einen Dominikanerlektor, der in Zütphen von der Kanzel den Laien den Besitz und Gebrauch deutscher Bücher überhaupt verboten hatte, zum Widerruf zwang, verbrannte einen in einem Nonnenkloster von ihm gefundenen deutschen Kanon eigenhändig[3].

Es mufste darum grofses Aufsehen erregen, als eine gedruckte deutsche Mefserklärung den Kanon mit den Konsekrationsworten lateinisch und deutsch wiedergab und ausführlich erklärte. Das geschah in dem in Nürnberg bei Creufsner erschienenen Buche, welches mit den Worten beginnt: ‚Messe singen oder lesen wer das thun sol.'[4] Darin wurde der Kanon in ähnlicher Weise erklärt, wie es in den für Priester geschriebenen lateinischen Mefserklärungen geschah. Gegen dieses Verfahren mag von einflufsreicher Seite Widerspruch erhoben worden sein. Denn aus derselben Offizin ging eine zweite Ausgabe[5]

---

[1] Cgm. 109. 393. 790 u. a. [2] Vgl. *Grube* S. 163.

[3] *Busch,* De reformatione monasteriorum IV, 3, p. 730. Der Prior der Dominikaner von Zütphen klagte: ‚Laici multos in teutonico habent libros, videlicet sentenciarum et similes, quos doctor quidam ordinis nostri ex latino transtulit in teutonicum, et alii missale cum canone habent in teutonico; ergo non est bonum eos habere vel legere libros in teutonico.' Busch erwidert: ‚Hoc non approbo, quod simplices laici, viri vel femine, tam altos et divinos libros habent teutonicales; imo et canonem in teutonico apud moniales inventum ego combussi. Verumtamen libros morales de viciis et virtutibus, de incarnatione . . . habere et cotidie legere cunctis, doctis et indoctis, utilissimum est.' Der Lektor mufste widerrufen; er tat es in folgenden Wendungen: ‚Vos boni homines, quando ego vobis hic predico evangelium, hoc aliis secus consequenter enarratis. Dixi vobis alias in sermone de libris teutonicalibus a laicis non habendis, hoc ita notavi: Femine quedam vel etiam viri scripta interdum aliqua teutonicalia sub mappa ponunt altarium, ut missa super ea legatur, qua finita tollunt inde huiusmodi scripta et cum illis plures faciunt incantaciones et divinaciones sive auguria. Illa scripta vos habere et legere prohibui. Libros autem in teutonico vulgari conscriptos bonos et morales bene et licite habere potestis et legere.' Der Pseudo-Zerboltsche Traktat ‚De libris teutonicalibus', welchen *Jostes* in Historisches Jahrbuch XI, 14 ff. herausgegeben hat, enthält auffallenderweise für die vorliegende Frage nichts.

[4] *Hain* *2143. Münchener Staatsbibl. Inkun. s. a. Fol. 137 und 137a.

[5] Münchener Staatsbibl. Inkun. s. a. Fol. 136.

hervor, welche die Konsekrationsworte und deren Erklärung wegläſst und folgenden Vermerk statt derselben enthält: ‚Item die wort und formm der wandlung · sein nit gesetzet. Im lateinischen noch in dem teutschen text und das darumb Das solichs mit nichten dem leyen gepůrt · sich do mit zw bekůmernn sunder der priesterschaft die von got dar zw geordinirt und geweicht sein.' Abgesehen von den Konsekrationsworten wird aber der ganze Kanon deutsch wiedergegeben und erklärt, wie in der vollständigen Ausgabe. Diese zweite, verstümmelte Ausgabe wurde 1484 von Johann Bämler in Augsburg mit einigen Veränderungen nachgedruckt[1]. Darin wird u. a. wiederholt betont, daſs den Laien weder der kleine noch der groſse Kanon mitgeteilt werden darf[2]. Auch in dem ‚Beschlossen gart des rosenkrantz marie' wird bemerkt, daſs es sich nicht gezieme, vom Kanon zu schreiben[3].

Daſs durch das Vorgehen der Creuſsnerschen Druckerei das Zensuredikt des Erzbischofs Berthold von Mainz veranlaſst worden sei, läſst sich nicht annehmen, da zwischen beiden wahrscheinlich ein Zeitraum von etwa vier Jahren liegt. Der Erzbischof fand sich gegenüber den zahlreich erscheinenden deutschen Büchern theologischen und profanen Inhalts veranlaſst, zu verfügen, daſs in Mainz keine deutschen Bücher gedruckt werden dürfen, die nicht von den Zensoren der Mainzer oder der Erfurter Universität genehmigt seien, und daſs in Frankfurt a. M. zur Messe keine zum Verkauf gestellt werden sollen, die nicht die von ihm in Frankfurt eingesetzte Zensurbehörde passiert hätten. In dem Dekret gedenkt der Erzbischof an erster Stelle der deutschen Meſsbücher und der in die deutsche Sprache übersetzten theologischen Schriften und führt aus, wie viel Schaden solche Schriften anrichten können, für deren richtige Wiedergabe es der deutschen Sprache an geeigneten und zutreffenden Worten fehle. Dabei liefen besonders die Ungelehrten und die Frauen groſse Gefahr[4].

---

[1] *Hain* *2144. Münchener Staatsbibl. Inkun. c. a. Fol. 1434 und 1435. Warum ich abweichend von dem gewiegten Inkunabelkenner *Falk* (Die deutschen Meſsauslegungen S. 6) die Creuſsnersche Ausgabe als erste betrachte und die Bämlersche als Nachdruck, werde ich im Abschnitt 14 begründen.

[2] Siehe unten Abschnitt 14.

[3] So Bl. 292: ‚Von disem canon ist mir nit wol zymmlich weiter ze schreyben.'

[4] Das Edikt ist datiert vom 22. März 1485, wurde am 4. Januar 1486 erneuert; unter dem 10. Januar 1486 wurden die Zensoren zu sorgfältiger Arbeit und in einem

Eine ähnliche Überschreitung der für populäre Meſserklärungen gezogenen Grenzen findet sich vor der Reformation nicht mehr; vielmehr wurde an der Sitte, den Kanon den Laien nicht mitzuteilen und zu erklären, ängstlich festgehalten. Clichtoväus begründet dieselbe noch an der Schwelle der neuen Zeit in seinem ‚Elucidatorium' ausführlich. Er beschwört am Beginne des dritten Buches[1], welches die Messe erklärt, alle, die nicht Priester sind, das Buch nicht zu lesen, weil Laien die Kenntnis der darin enthaltenen Belehrungen und Mitteilungen nicht zustehe. Das begründet er mit der Vorschrift, daſs die Worte des Kanons leise gebetet werden müssen. Wenn man ihm entgegenhalte, warum er denn den Kanon dann drucken lasse, so erwidere er, daſs dieser Teil des Buches nur für Priester bestimmt sei; denn den Laien sei es ebensowenig gestattet, den Kanon und die Konsekrationsworte zu lesen, wie es ihnen erlaubt sei, die heiligen Gefäſse, den Kelch u. a., zu berühren.

Wenige Jahre später bekämpfte Martin Luther den Kanon der Messe in seiner leidenschaftlichen Sprache als den Mittelpunkt des götzendienerischen Kultus, als welchen er die Messe verlästerte[2].

---

anderen Dekret die Suffraganen ermahnt, die Literatur genau zu verfolgen und auch die Grafen und Städte dazu anzuhalten (*Gudenus*, Codex diplomaticus anecdotorum res Moguntinas ... illustrantium IV [Francofurti 1758], 469. 473. 475). ‚Vidimus enim, — heiſst es in dem ersten Edikte — ‚Christi libros, missarum officia continentes et praeterea de divinis rebus et apicibus nostrae religionis scriptos e latina in germanicam linguam traductos nec sine religionis dedecore versari per manus vulgi.' Vgl. über das Edikt *H. Pallmann*, Des Erzbischofs Berthold von Mainz ältestes Zensuredikt, in Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels IX (Leipzig 1884), 238—241, und *Falk* a. a. O. S. 7, welcher vermutet, daſs die zweite Creuſsnersche Ausgabe der Meſsauslegung durch das Edikt veranlaſst sei. Das ist aber ausgeschlossen, da diese Ausgabe vor 1485 fällt.

[1] Elucidatorium Bl. 115': ‚In hoc tertio libro ... imprimis obtestamur et monemus omnes sollicite, ne ea quae hic disseruntur quispiam lectitare aut evolvere audeat nisi iam sacris initiatus et ecclesiastico gradui addictus atque consecratus. Non quidem quia noxia sint aut scitu indigna, quae inibi traduntur, sed quia ad eos, qui altaris sancti non funguntur ministerio, nequaquam attineat eorum lectio, quae in venerando supersanctae eucharistiae sacrificio ex instituto ecclesiastico proferuntur, ob illorum dignitatem, praestantiam et sublimitatem.'

[2] Formula missae. Weimarer Ausg. XIII, 211: ‚Octavo sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est quidquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur. Et abhinc omnia fere sonant et olent oblationem. In quorum medio verba illa vitae et salutis sic posita sunt ceu olim arca Domini in templo idolorum iuxta Dagon.'

Dafs er still rezitiert und geheim gehalten wurde, galt ihm als Werk des Teufels, welcher dem christlichen Volke das Hauptstück der Messe, die Konsekrationsworte, gestohlen habe[1]. Diese Worte soll man nach seiner Ansicht so laut verkünden, dafs sie von allen vernommen werden können, und in deutscher Sprache, damit sie jedermann verstehen könne. Gott habe, meint er, in seinem Zorne über die Verheimlichung des Evangeliums vor dem Volke zugelassen, dafs jene Worte des Herrn dem Volke verborgen geblieben sind[2]. Bei solcher Entrüstung über den Frevel, den die Kirche gegen das göttliche Wort und gegen das Volk zugleich begangen haben sollte, nimmt es sich sonderbar aus, dafs er es seinen Anhängern anheimstellt, die Konsekrationsworte leise oder laut zu beten[3].

War demnach die Entrüstung gegen das stille Beten des Kanons auch nicht echt, so war sie doch eine schneidige Waffe im Kampfe gegen die Messe. Der Kanon wurde von Luther und seinen Anhängern in Wort und Schrift als eine götzendienerische Erfindung des Papsttums herabgewürdigt und in seinen Gebeten und Zeremonien lächerlich gemacht und verhöhnt. Wie Luther selbst gegen den ‚Greuel der

---

[1] Eyn sermon von dem newen Testament. Weimarer Ausg. VI, 362: ‚Nu sich, was haben sie uns aufs der messe gemacht? Zum ersten haben sie uns diefse wort des testaments vorporgen, und gelert, man sol sie den leyen nit sagen, es seyen heymliche wort, allein in der messe von dem priester zu sprechen. Hatt nit hie der teuffell uns das haubt stuck von der messe meysterlich gestolen und in ein schweygen bracht? . . . wilcher teuffel hat yhn doch gesagt, das die wort, die die aller gemeynsten, aller offentlichsten sein sollen bey allen christen, priester und leyen, mann und weyben, jung und allt, sollen aller heymlichst vorporgen sein? Wie solt es muglich sein, das wir wissen, was mefs were, wie sie zu uben und halten sey, wan wir die wort nit solten wissen, darynnen die messe steet und geht? Aber wolt gott, das wir deutschen mefs zu deutsch lefsen und die heymlichsten wort auffs aller hohist sungen! Warumb solten wir deutschen nit mefs lefsen auff unser sprach, fso die Latinischen Kriechen und vil andere auff yhre sprach mefs halten? Warumb helt man nit auch heymlich die wort der tauffe, ich tauffe dich ynn dem namen des Vatters und Sonefs und heyligen Geists, Amen? Mag hie ein yder deutsch und lautt reden, das doch nit weniger heylig wort und zusagung gottis seyn, warumb solt man nit auch laut und deutsch yderman difse wort der messen reden und hören lassen?‘

[2] Ebd. S. 374.

[3] Formula missae p. 212: ‚Haec verba Christi velim modica post praefationem interposita pausa in eo tono recitari, quo canitur alias oratio Dominica in Canone, ut a circumstantibus possint audiri, quamquam in his omnibus libertas sit piis mentibus vel silenter vel palam ea verba recitare.‘

Stillmesse' losdonnerte, so und noch stärker hallte es im ganzen Chore seiner Anhänger wieder: in den fünf Jahren seit der Veröffentlichung des Sermons von dem Neuen Testament, von 1520 bis 1525, wurden Tausende von Exemplaren der Brandschriften gegen die Messe und besonders gegen den Kanon unter dem Volke verbreitet. Was vermochten gegen diese populär und aufreizend gehaltenen Flugschriften die wenigen literarischen Entgegnungen der Katholiken! Sie kamen auch zu spät und fanden das Volk in weiten Kreisen schon mit lutherischen Gedanken erfüllt. Im Jahre 1524 erschien Hieronymus Emsers lateinische Verteidigung des Kanons gegen Zwingli, die aber nur für gelehrte Kreise berechnet war. Es war ein Fehler der katholischen Polemiker, dafs sie nicht den ersten Schriften Luthers gegen die Messe eine populäre Erklärung und Verteidigung derselben und insbesondere des Kanons entgegenstellten: daraus hätte das Volk lernen können, welchen Schatz es zu verteidigen habe und wie unbegründet die Angriffe und Schmähungen seien, mit welchen man ihm die Messe verleiden wollte. Dafs diese nachteilige Unterlassungssünde auch der traditionellen Praxis der Verheimlichung des Wortlautes des Kanons vor den Laien mit zur Last zu legen ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

Das erkannte — es war leider schon zu spät — zuerst der fromme Bischof Berthold von Chiemsee, der seinen Ruf durch die ‚Tewtsche Theologey' begründet hat[1]. In seinem ‚Tewtsch Rational über das Ambt heiliger mesz', welches 1535 erschien, setzt er sich darum über die Bedenken der alten Schule hinweg und erklärt unter Mitteilung aller Worte den Kanon in deutscher Sprache. Wiewohl er die Angemessenheit des stillen Betens des Kanons und der Geheimhaltung desselben anerkennt, ja sogar aus der Heiligen Schrift begründet (Matth. 13, 11)[2], geht er doch trotz seiner Besorgnis vor Anklagen von der Gewohnheit ab. ‚Dieweil aber Luther' — schreibt er — ‚unnd annder meszfeynd die heylig Schrifft verkerenn, des glaubs aynfeltigkayt verspotten, die lewt betrieglich verfüren, die sacrament verachtlich machen, die gehaim des canon in tewtsche sprach vertul-

---

[1] Siehe unten Abschnitt 14.

[2] Tewtsch Rational, Vorrede; c. VIII, 2 begründet er die Stille des Kanons ebenso und mit dem alttestamentlichen Allerheiligsten; c. X, 1 auch noch mit der oben mitgeteilten Äufserung des Areopagiten.

mätscht fälschlich geoffenbart unnd allenthalbenn wider das ambt heyliger mesz gröblich gehandelt haben mit schreibenn, predigen, verkünden, vertulmätschen unnd mit ungebürlichem gespräch besudelt, dadurch schier in ganzer teütscher Nation die rechte mesz verletzt, versaumbt unnd apkommen ist . . . Darumb ervordert die nott zuerretten und auffzehalten heylige mesz, dasz wider bemelt meszfeynd in teütsch geschriben unnd jr falsche lere mit warhayt widertriben werde.'[1]

Der Bischof übersetzt und erklärt deshalb Satz für Satz den ganzen Kanon und gab der katholischen Polemik dadurch in Wort und Tat die beherzigenswerte Lehre, daſs man die Irrlehre nicht wirksamer widerlegen könne als durch volle Darlegung der Wahrheit. In Deutschland wurde diese Praxis allmählich zur Regel, und so wird denn hier seit Jahrhunderten das Volk in Schule und Kirche mit den Einsetzungsworten bekannt gemacht, die man früher ängstlich vor demselben verheimlichen zu müssen glaubte[2].

---

[1] Vorrede zum Rational.

[2] In Frankreich verbot noch die Synode von Avignon 1725 die Bücher, ‚in quibus vulgari lingua inserti sunt ordo et canon missae', und berief sich auf die Dekrete der Päpste Innocenz XII. vom 17. September 1695 und Alexander VII. vom 12. Januar 1661 und auf das Konzil von Trient (Collectio Lacensis I [Friburgi 1870], 485). Alexander VII. verwirft in scharfen Ausdrücken eine französische Ausgabe des Missale Romanum (Bullarium Romanum XVI [August. Taurin. 1869], 645). Das Dekret Innocenz' XII. finde ich nicht im Bullarium. Irrig ist die Berufung der Synode auf das Tridentinum; weder in dem Dekrete der Sess. IV noch in den Indexregeln des Konzils steht ein solches Verbot. In einer Note des Bullarium zu dem Dekrete Alexanders VII. wird auf die regul. IV. indicis verwiesen; dieselbe betrifft aber nur die Heilige Schrift. *Dom Guéranger* hat mit Rücksicht auf diese Tradition in Année liturgique (Préface générale p. XXIII, Paris 1858) von einer Übersetzung des Ordinarium und des Canon missae abgesehen. In Deutschland ist die Praxis anders. Das *Moufang*sche ‚Officium divinum' (Mainz, Kirchheim) und das *Schott*sche ‚Meſsbuch der Kirche' (Herder, Freiburg) übersetzen den Kanon mit Ausnahme der Stelle ‚Qui pridie — memoriam facietis' und huldigen dadurch noch ein wenig der alten Tradition; *Pachtler* aber gibt in seinem ‚Buch der Kirche' (Regensburg, Manz) den ganzen Kanon in deutscher Übersetzung wieder.

Dreizehnter Abschnitt.

Die Predigt über die Messe.

In der Natur des geistlichen Amtes liegt die Pflicht, die Gemeinden in den Heilswahrheiten zu unterrichten und zur fruchtbaren Teilnahme am Gottesdienste anzuleiten. Diese Pflicht wurde im Mittelalter von kirchlicher und auch von staatlicher Seite unzähligemale eingeschärft. Von den Kapitularien der Karolinger an bis zu den letzten Synoden des Mittelalters liefsen sich Hunderte von Zeugen nennen, welche die Fürsorge der Kirche für die Belehrung des Volkes durch die Predigt bekunden. Unter den germanischen Stämmen war die Predigt zuerst naturgemäfs Missionspredigt. Sie umfafste das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Beichte[1]. Karl der Grofse war darauf bedacht, dafs Klerus und Volk ein richtiges Verständnis von den Zeremonien der Taufe gewännen, und forderte darum eine Anzahl Erzbischöfe auf, auseinanderzusetzen, wie sie dieselben verständen und dem Volke das Verständnis vermittelten[2]. Man darf daraus schliefsen, dafs die Bischöfe für den Unterricht des Volkes über die Taufe durch die Pfarrgeistlichen sorgen liefsen. Auch unter der Voraussetzung des niedrigsten Bildungsstandes wird man annehmen müssen, dafs das Volk das Bedürfnis empfand, über die Vorgänge bei dem gemeinsamen Gottesdienste wenigstens im allgemeinen unter-

---

[1] Vgl. *Linsenmayer* S. 33 ff.; *Cruel* S. 5 ff.; *Wackernagel* S. 291 ff.; letzterer vertritt noch die wunderliche Meinung, dafs bis zum 11. Jahrhundert die Predigt vorherrschend lateinisch war. Siehe dagegen *Cruel* S. 217 ff. und *Linsenmayer* S. 36 ff.

[2] So in dem Schreiben an Odilbert von Mailand; M. G. Legg. sect. II, Capitularia regum Francorum I, 247: ‚Nosse itaque per tua scripta aut per te ipsum volumus qualiter tu et suffraganei tui doceatis et instruatis sacerdotes dei et plebem vobis commissam de baptismi sacramento . . .‘ Auch an andere Erzbischöfe gingen gleiche Schreiben; siehe *Jaffé*, Bibliotheca IV, 402 sqq.

richtet zu sein, und die Geistlichen sich gedrängt fühlten, von ihrem eigenen Wissen dem Volke soviel mitzuteilen, als sie der Fassungskraft desselben zumuten konnten.

Das setzt allerdings voraus, daſs die Pfarrer selbst genügend unterrichtet waren. An Ermahnungen, daſs dieselben sich die notwendigen Kenntnisse für ihr Amt erwerben sollten, hat es nicht gefehlt. Nach Kapitularien Karls des Groſsen wird u. a. von den zu ordinierenden Klerikern gefordert, daſs sie die Messe nach dem Ordo Romanus kennen und verstehen[1]. Der Bischof Haito von Basel (801—823) verlangte, daſs seine Priester über die Taufe und Firmung unterrichtet seien und wissen, ‚was das Geheimnis des Leibes und Blutes des Herrn bedeute, wie in diesen Geheimnissen zwar eine sichtbare Kreatur erscheine, wie aber dennoch zum ewigen Leben der Seele unsichtbares Heil dargereicht werde, das nur im Glauben allein enthalten ist'[2]. Keinem Gläubigen dürfe dieses Geheimnis unbekannt sein, wird in einem Lehrgedicht des 12. Jahrhunderts über die Eucharistie ausgeführt; denn die Unwissenheit mache unwürdig zum Empfange des Sakramentes. Noch viel weniger dürfe dem Priester diese Kenntnis fehlen, da er sie zu lehren verbunden sei. Er muſs wissen, was das Opfer sei, was Altar und Kelch, was Wasser und Wein und die Kreuze in der Messe bedeuten[3].

Hätte man diese mäſsigen Forderungen überall und immer durchsetzen können, so wäre eine wenn auch knappe, aber doch für damals genügende Belehrung über die gottesdienstlichen Handlungen gesichert gewesen. Die späteren, oft wiederholten Klagen über die mangelhafte Bildung der Geistlichen zeigen aber, daſs die Sprach- und Sachkenntnis der einfachen Priester oft bei weitem nicht für eine ersprieſsliche Erfüllung ihrer Pflichten ausreichte. Wir haben oben vermerkt, daſs manche Priester nur ein oder zwei Meſsformulare zu

---

[1] M. G. Legg. sect. II, t. I, p. 234: Interrogationes examinationis: ‚Missam vestram secundum ordinem Romanum quomodo nostis et intelligitis.' Ebd. p. 235: ‚Quae a presbyteris discenda sint: Librum sacramentorum pleniter tam canonem missasque speciales ad commutandum pleniter.'

[2] Capitula *Haitonis* c. 5, ebd. p. 363: ‚Quinto ut sciant, quid sit sacramentum baptismatis et confirmationis, et quale sit mysterium corporis et sanguinis Domini, quomodo in eisdem mysteriis visibilis creatura videtur, et tamen invisibilis salus ad aeternitatem animae subministratur, quae in sola fide continetur.'

[3] Vgl. *Pseudo-Hildebert,* Liber de s. eucharistia; *M.* CLXXI, 1209.

benutzen im stande waren[1]; viele konnten der Forderung Karls des Grofsen, die Exorzismen und Gebete zu verstehen und die männlichen und weiblichen Deklinationsformen sowie den Singular und Plural richtig zu setzen, nicht entsprechen[2]. Mufsten doch noch im 13. Jahrhundert Bischöfe abgesetzt werden, weil sie nicht lesen konnten und ohne jede Bildung waren![3] Bei solchen Zuständen darf es nicht wundernehmen, dafs man sich mit den allerbescheidensten Leistungen der Geistlichen begnügte. Eine im 13. Jahrhundert in England vorgenommene Prüfung von Geistlichen ergab die betrübendsten Resultate[4]. Einige konnten kein Wort aus dem Mefsbuche übersetzen, andere verweigerten jede Antwort auf alle Fragen. Die Anordnung des Lyoner Konzils vom Jahre 1215, kraft welcher die Bischöfe nur hinlänglich gebildete Kleriker zu Priestern weihen sollten, lautete zwar sehr bestimmt und drohte mit ernsten Strafen[5], aber nichtsdestoweniger blieben die ununterrichteten Priester eine schlimme Plage für die Kirche und für die Gemeinden. Man nannte sie ‚simplices sacerdotes‘ im Gegensatz zu den ‚sacerdotes literati‘. Sie waren für die Seelsorge auf den Dörfern und für niedere Stellen prädestiniert, während die ‚literati‘ auf höhere Stellen Anspruch erhoben und mit Hochmut auf jene herabblickten. Im späteren Mittelalter bezeichnete man mit den Worten ‚simplices sacerdotes‘ jene Priester, die keine höheren oder keine Universitätsstudien gemacht hatten.

Gemäfs ihrem Bildungsgrade war ein grofser Teil der Seelsorgsgeistlichkeit nicht im stande, aus eigener Wissenschaft zu predigen. Im Elsafs predigten gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Landgeistlichen an Sonntagen dem Volke deutsch das Vaterunser und den

---

[1] Siehe oben S. 152. 153.

[2] Capitulare anni 802; *M.* G. l. c. p. 110.

[3] Papst Honorius III. setzte einen Bischof ab, der eingestanden hatte, ‚se nunquam de grammatica didicisse nec etiam legisse Donatum‘ (c. 15, X de aetate et qualitate praefic. I, 14), und Papst Gregor X. zitierte den Bischof Heinrich von Lüttich 1274 nach Lyon und examinierte ihn in Anwesenheit Thomas' von Aquin und Bonaventuras. ‚Appositus ergo illi liber est ad examinandum, sed illiteratus repertus ab episcopatu destituitur‘ (Gesta abbat. Trudonensium; *M.* G. SS. X, 403).

[4] *Maskell,* The ancient Liturgy of the Church of England (3th ed. Oxford 1882) p. 254. Der Priester Simon konnte das ‚Te igitur‘ nicht übersetzen: ‚et cum dictum esset ei, ut diligenter inquireret, quae pars posset competentius regere „Te“, dixit, quod „Pater“ qui omnia regit.‘

[5] c. 14 X de aetate et qual. praef. (I, 14).

Glauben, aber ‚über die Heilige Schrift wufsten oder vermochten wenige zu predigen‘ [1]. Wollten sie mehr leisten, so mufsten sie zu Mustervorlagen greifen. Diese Vorlagen — das Homiliar des Paulus Diaconus, das Würzburger Homiliar und andere Sammlungen — sind wesentlich aus den Sermonen und sonstigen Schriften der Väter und späteren kirchlichen Schriftsteller zusammengetragen und befassen sich fast durchgängig nur mit der Erklärung der Evangelien und der Briefe der Apostel und mit den daraus sich ergebenden moralischen Vorschriften. Erläuterungen liturgischer Akte finden sich darin nicht. Zwar handeln die Homiliarien auch von der Taufe, Beichte und Kommunion; das geschieht jedoch nur zum Zwecke moralischer Erwägungen, nicht zur Belehrung über die Liturgie. Wenn nun auch die homiletischen Sammlungen bis ins 13. Jahrhundert keine die Mefsliturgie betreffenden Stücke bieten, so folgt doch daraus noch nicht, dafs bis dahin die christlichen Gemeinden ohne Kenntnis von der Bedeutung der Messe geblieben seien. Aus der grofsen Zahl der vom 9. bis zum 13. Jahrhundert abgefafsten Mefserklärungen darf man vielmehr schliefsen, dafs das Bedürfnis nach Belehrung über die Messe im Klerus sehr lebhaft war. Fanden aber diese Mefserklärungen Verbreitung, so ist anzunehmen, dafs die Geistlichen, welchen sie zugänglich waren, auch das Volk an der ihnen zugekommenen Belehrung nach ihrer und des Volkes Auffassungskraft teilnehmen liefsen. Das war freilich nicht das Gewöhnliche. Im allgemeinen war der Dorfgeistliche ja nur im stande, nach seiner Vorlage zu predigen, und diese Vorlagen sahen in der älteren Zeit von liturgischen Erläuterungen ab.

Auch Honorius von Autun vernachlässigt in seinem ‚Speculum ecclesiae‘, dieser Sammlung von Musterpredigten, die Liturgie fast vollständig [2]. Das ist um so auffallender, als Honorius durch seine anderen Schriften sein reges Interesse für liturgische Dinge und deren Verständnis reichlichst bekundet hat. Darum enthält auch das zum grofsen Teil aus Honorius' Sammlung geschöpfte altdeutsche ‚Speculum ecclesiae‘ keine liturgischen Predigten [3]. In der Predigtsammlung des

---

[1] De rebus Alsaticis c. 4; *M.* G. SS. XVII, 233.

[2] Die wenigen Bemerkungen über die Fasten, über den Tractus und das Alleluia (*M.* CLXXII, 878. 887. 940) sind für unsere Frage belanglos.

[3] Die Gründonnerstagspredigt handelt von der würdigen Kommunion und von der Fufswaschung. *Kelle*, Speculum S. 56. Die ebd. S. 144—157 stehende deutsche

Abtes Gottfried von Admont († 1165), welche für die klösterliche Familie berechnet war, finden sich manche Bezugnahmen auf die Liturgie: es sind Ausführungen über die Bedeutung der drei Messen am Weihnachtsfeste, Hinweisungen auf den Zusammenhang der Orationen der Messe und der Lektionen des Officiums mit den Sonntagsevangelien, aber keine Erläuterungen der Meſsliturgie. Am Gründonnerstage spricht der Abt nicht von dem Abendmahle und der Einsetzung der Messe, sondern von der Fuſswaschung[1]. Die fast gleichzeitige Predigtsammlung Werners von Küssenberg, Abtes zu St. Blasien († 1174)[2], enthält auch einige liturgische Stücke. Dieselben befassen sich mit den am Gründonnerstage geweihten Ölen und dem Taufritus. In dem Sermo am Gründonnerstage handelt der Abt zwar auch von der Eucharistie, berührt jedoch nur dogmatische Fragen[3]. Die geringe Berücksichtigung der Liturgie hatte ihren Grund in der völligen Abhängigkeit der Verfasser dieser Predigten von den Vätern. Was sie dort fanden, wurde übernommen, und weil die Väter von liturgischen Erklärungen meist absahen und auch absehen konnten, hielt man dieselben nicht für einen unbedingt notwendigen Teil der homiletischen Belehrungen.

Im 13. Jahrhundert wurde es anders. Man begann nun liturgische Dinge, insbesondere die Messe, in den Bereich der Predigt zu ziehen. Aus den von Schönbach[4] herausgegebenen Predigtsammlungen, in welchen sich allerdings auch einige Stücke aus dem 12. Jahrhundert vorfinden, ersehen wir, wie die Prediger bereits gern Gelegenheit nehmen, das Volk über einzelne Handlungen der Messe zu belehren. Da deutet ein Prediger den Wein bei der Messe als das Blut des Herrn und das Wasser als die Taufe, durch welche die Menschen ‚die Leute Christi' werden. Er sagt dem Volke, daſs Christus zwar nur einmal für uns gemartert wurde, daſs aber die Christenheit täglich in der Messe das Gedächtnis an das Leiden des Herrn feiere. Ein anderer Prediger vergleicht

---

Meſserklärung bleibt hier auſser Betracht. Sie steht nur durch die ersten Verse in einem sehr losen Zusammenhange mit dem Schlusse des Sermo de virginibus, welchem sie folgt. Siehe unten S. 678.

[1] *M.* CLXXIV, 656 sqq. 329. 780.

[2] Siehe oben S. 222 Note 1, in welcher das Todesjahr des Abtes versehentlich mit 1170 bezeichnet ist. [3] *M.* CLVII, 908 sqq. 1113 sqq.

[4] Altdeutsche Predigten II, 79. 80: ‚swa man diu messe singet, da beget man die gehůgede der herren marteraer die uns von unsern taeglichen sůnden erledigent.'

unter Anlehnung an Rupert von Deutz[1] das Opfer Abrahams mit der Messe. Abraham ist der Priester und Abrahams Schwert das Wort Gottes, das dem Priester anvertraut ist. Die heiligen Worte haben die Kraft, den Leib des Herrn zu schaffen. In der Stillmesse, welche an die Flucht der Jünger erinnere, sollen alle schweigen und solle niemand dem Priester sich nähern. Denn der Priester vertritt Christi Stelle. Christus selbst ist auf dem Altare; denn ohne seine Gegenwart wäre keine Messe[2]. Er wird aber nicht von neuem gekreuzigt; denn wie Abraham nicht den Isaak opferte, sondern einen Widder, so opfert man ‚da nu tageliches fur in brot unde win, also er vil lieber herre selbe sinen iungen da gab, unde ist ouch dar an zware, also er uns gehaizen hat, sin selbes lip'.

Liturgische Erläuterungen finden sich auch in der Grieshaberschen Sammlung, deren Predigten dem 13. Jahrhundert entstammen. In einer dieser Predigten[3] wird unter Anführung der Verse aus der ‚Aurora' Peters von Riga:

‚Moyse levante manus Iosue victoria cedit,
Dumque remittit eas, virtus ab hoste redit' —

die Erzählung Exod. 17, 10—13 behandelt. Daran knüpft der Prediger folgende Parallele: ‚Dc ist diu alte ê. Wer ist nu herre Moyses der da hat gebeten für sin volk? dc ist din êwart[4] uñ din lêrer, der bittet och für dich in der messe, swenne er sin hende zerbraitet en cruces wise ob dem altêr; sich mit dem bittende fertribet er och din vigende, dc sint die bôsen gaiste.'[5]

Nach dem Vorgange älterer Meſserklärungen erblickt eine andere Predigt in der fünfmaligen Begrüſsung des Volkes seitens des Priesters durch das ‚Dominus vobiscum' die Erinnerung an die fünfmalige Erscheinung des Herrn am Tage der Auferstehung. Der Prediger zählt diese Grüſse so: nach dem Gloria, vor dem Evangelium, das ‚heimliche, Grüſsen nach dem Offertorium, das Grüſsen nach der Kommunion und vor dem Segen. Das ‚heimliche' Grüſsen bei dem ‚Orate' nach dem Offertorium bedeutet die Erscheinung Christi vor Petrus, von welcher

[1] Comment. in Genes. lib. VI, 28—32; *M.* CLXVII, 426 sqq.
[2] *Schönbach* a. a. O. III, 223.
[3] *Grieshaber* I, 22: 17. Sonntag nach Pfingsten.
[4] ‚êwart', Priester, Hüter des Gesetzes; siehe *Schade* u. d. W.
[5] In manchen Kirchen stützten zwei Priester dem Zelebranten nach der Wandlung die aufgehobenen Arme — in Nachahmung von Exod. 17, 10 ff. Siehe oben S. 481.

die Heilige Schrift nichts berichtet[1]. Wie die Dreiteilung der Hostie in der Messe dem Volke erklärt wurde, ist bereits erwähnt worden.

In weiterem Umfange kam dem Bedürfnisse des Volkes nach Belehrung über die Liturgie der gefeiertste und bedeutendste Prediger des Mittelalters, der Franziskaner Berthold von Regensburg, entgegen[2]. In seinen Predigten nimmt er mit Vorliebe Bezug auf die Episteln und Evangelien, auf den Introitus oder sonstige Gebete in der Messe. Er wünscht, daſs das Volk mit der Kirche den jährlichen Festkreis durchlebe und aus der verständnisvollen Feier der Sonn- und Festtage religiöse Anregung und sittliche Förderung gewinne[3].

Von den unter dem Namen Bertholds verbreiteten Predigtsammlungen sind ohne Zweifel der Rusticanus de Dominicis, der de Sanctis und der de Communi Sanctorum eigene Arbeiten des beredten Franziskaners; zweifelhaft ist dies noch bei den Sermones speciales und ad religiosos. Berthold hat die mit ‚Rusticanus' bezeichneten Sammlungen seiner Predigten selbst veranstaltet, um den Priestern ein Hilfsmittel für ihre Predigten zu bieten. Im Prologe zum Rusticanus de Dominicis klagt er, daſs viele Geistliche seine Predigten falsch nachschreiben; dem will er vorbeugen, indem er die Predigten in korrekter Form niederschreibt und sammelt[4]. Die Predigten tragen völlig den Charakter zweckmäſsig zusammengestellter Predigtmaterialien, in welchen mehr

---

[1] *Grieshaber* II, 141. 142: ‚Sich uñ die fiumf erschinunge die ich da vor han gezellet, die beschahen als hiute ist. Uñ da von so keret sich der briester ze fiumf mâlon in der messe gegen den lûten uñ grůzet si mit lûter stimme uñ sprichet · Dominus vobiscum. Er sprichet · Got der si mit iu . . . Dc dritte grůzen dc ist nâch dem opher · in der vorderon stilli · swenner sich aber herumbe keret · uñ dc er sprichet · Orate · uñ dc grůzen spricheter gar hainlichen · sic uñ dc hainlichen grůzen dc er da tůt · dc bezaichent dc hainlichen erschinen dc got S. Peter tet · wan als ich · ê · sprach · ez ewoiz nieman · wâ · alder wenne er im erschin.' (S. 141: ‚wa er im aber erschin · alder wenner im erschin · dez enhat diu hailige scrift niht · wan dc sůmeliche maister wen · do er mit S. Johannes ginge von dem grabe · dc er do von im giengi ain wîle uñ da erschin im unser herre.') *Berthold von Regensburg* bedient sich (Predigten I, 502) derselben Erklärung. Vgl. auch *Petrus Comestor*, Historia scholastica in Evangelia c. 190; *M.* CXCVIII, 1639.

[2] Über Berthold als Prediger vgl. u. a. *Pfeiffers* Einleitung zu Bertholds Predigten I, xx sqq., wo die älteren Zeugnisse über ihn zusammengestellt sind; *Jacob* S. 106 ff.; *Cruel* S. 306 ff.; *Linsenmayer* S. 333 ff.; *Schönbach*, Über eine Grazer Handschrift S. 1 ff. und Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt II, 1 ff.; *Michael* II, 144 ff.

[3] Vgl. *Jacob* S. 126—130. [4] Bei *Unkel* S. 20.

oder weniger ausgeführte Dispositionen, Hinweise auf Beispiele aus der Schrift und der Heiligengeschichte und Schriftstellen enthalten sind. Sie konnten in der gebotenen Form nicht gehalten werden; aber sie lieferten dem Prediger eine so reiche Fülle von Gedanken, daſs bei auch nur mäſsiger Begabung aus jeder Vorlage Stoff für mehrere Predigten entnommen werden konnte. Im Gegensatze zu den deutschen Aufzeichnungen Bertholdscher Predigten bieten sie — fast in zu starker Häufung — zahlreiche Stellen aus der Heiligen Schrift, um dem Prediger eine Auswahl zu ermöglichen.

Über die Messe hat Berthold ohne Zweifel oft gepredigt. Er sah in ihr das gröſste Heiligtum und den segenspendenden Gnadenborn für die Menschheit. Darum bemühte er sich, das Verständnis des heiligen Opfers auch dem Volke zu erschlieſsen. Abgesehen von Predigten über das heiligste Altarssakrament und dessen Empfang bieten die unter dem Namen Bertholds gehenden lateinischen Reden zwei Predigten über die Messe. Die eine ist eine Predigt am Passionssonntage, die andere eine Predigt am Tage eines Bekenners[1]. Deutsche

[1] Über die handschriftliche Überlieferung der Bertholdschen lateinischen Predigten vgl. *Jacob* S. 14 ff.; *Schönbachs* Besprechung des Jacobschen Buches im Anzeiger für deutsches Altertum und Literatur VII, 385 ff. und Studien II, 1—6. Wir verzeichnen auſser den bei Jacob und Schönbach erwähnten Handschriften zwei St. Florianer aus dem 14. Jahrhundert. Die zuerst genannte Meſspredigt steht im CLinc. — ehemals dem Cistercienserstifte Baumgartenberg, Mons Pomerii, gehörig — als Sermo 19 des Rusticanus de Dominicis; tatsächlich ist sie Sermo 21, da Sermo 6 und 7 auch die Zahl 5 tragen. *Jacob* gibt S. 129 einige Sätze aus der Predigt wieder; wir teilen den noch ungedruckten Sermo in der Anlage I nach dem CLinc. vollständig mit. Auszüge aus demselben enthalten Clm. 8739, Bl. 197'b—199a und CVP. 4935, Bl. 345. Vollständig ist er enthalten in den CFl. XI, 257 und 347. Der CFl. XI, 257 (Perg., erste Hälfte des 14. Jahrhunderts) hat ihn im Rusticanus de Dominicis als Sermo 20 Bl. 46—48. Er läſst nämlich den Sermo 5 aus (siehe *Jacob* S. 46); da er aber das im CLinc. Bl. 120 nicht mitgezählte Stück ‚Non simus concupiscentes' als einen selbständigen Sermo 42 ‚De multiplici genere electorum' bezeichnet (*Jacob* S. 53), so ist die Zahl der Sermones die gleiche — 58 — wie im CLinc. Die St. Florianer Handschrift verändert aber die Ordnung der Sermones von 35 bis 38 wie folgt: 36. 35. 38. 37. Sie stammt offenbar direkt oder indirekt aus dem CLinc. Das bezeugen für den Sermo de missa das Fehlen der Deutung der Kasel und die Fehler ‚Math. XI' statt ‚Marc. XI', sowie ‚ostendit' für ‚ostendet'. — Auch der CFl. XI, 347 (Perg., zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts) stammt im Rusticanus de Dominicis Bl. 1—98 aus dem CLinc.; er enthält aber 59 Sermones. Er gibt nämlich den Sermo 5 des CLinc. wieder; da er aber zweimal 16 zählt, ist auch bei ihm die Meſspredigt Sermo 20; als Sermo 43 enthält er das Stück ‚Non simus concupiscentes', als 44 ‚Et erat quotidie'. — Im CFl. XI, 257 folgen auf den Rusticanus de Dominicis 80 anonyme Stücke (Bl. 116—214'),

Meſspredigten Bertholds sind mehrere überliefert; dieselben stammen aus zwei Vorlagen, deren eine mit dem Vorspruche aus 1 Kor. 15, 10 beginnt[1], während die andere sofort mit der Erklärung der zum Gotteshause rufenden Glocken anhebt[2].

Die zuerst erwähnte lateinische Predigt über die Messe ist, wie bereits bemerkt, für den Passionssonntag bestimmt. Der Vorspruch, entnommen der Perikope für diesen Sonntag, lautet: ‚Quis ex vobis arguet me de peccato?‘ (Joh. 8, 46.) Berthold schlieſst die Einleitung an die Sonntagsepistel (Hebr. 9, 11—15) an, in welcher das erhabene Priestertum Jesu Christi geschildert wird. Christus ist der sündlose, unbefleckte Hohepriester, der nunmehr in der Herrlichkeit thront. Die alttestamentlichen Priester haben ihn schattenhaft vorgebildet, die neutestamentlichen repräsentieren ihn in allem, was sie bei der Feier der Messe tun. Das letztere will er nun zeigen.

Zuerst erklärt er die Meſskleider, welche die Selbsterniedrigung Christi, seine Reinheit und Demut und seinen Gehorsam symbolisieren, und geht dann zur Deutung der Akte und Gebete in der Messe über. In denselben sieht er die Geschichte des Herrn und die Geschichte

---

von welchen viele bertholdisch zu sein scheinen. Die Handschrift ist am Schlusse unvollständig. Im CFl. XI, 347 schlieſsen sich an den Rusticanus de Dominicis von Bl. 99—151′ 39 ‚Communes sermones de Sanctis‘ (da die Ziffern 3 und 5 doppelt stehen, zählt die Handschrift nur 37), die in Zahl und Reihenfolge von dem Jacobschen Verzeichnisse (S. 74), welches 75 hat, abweichen. Darauf folgen Bl. 152—194′ 84 ‚Sermones de Sanctis‘ von Michael beginnend und mit Mauritius endend, während Jacob (S. 55) 125 zählt. Bl. 195—277 stehen mit der Überschrift ‚Incipiunt collecta Perchtoldini‘ 65 Stücke, deren Ursprung noch festzustellen ist; in den ersten Stücken finden sich zahlreiche deutsche Glossen. Bl. 278—304 ein Traktat de fide (Funiculus triplex difficile rumpitur), vielleicht von Franziskus Mayron. Bl. 304′—307ª 2 Sermones (de s. Katharina und de unoquoque martyre) und 307ᵇ — 308′ª eine Predigt de verbis; Bl. 308′ª—308′ᵇ endlich ein ascetisches Exzerpt. — Die zweite Meſspredigt steht als Sermo de Confessore des Rusticanus de Communi Sanctorum im CLP. 496, Bl. 24ᶜ—25ª aus dem Anfange und CLP. 497, Bl. 251′ᵇ—253′ª aus der letzten Hälfte des 14. Jahrhunderts, beides Pergamenthandschriften und aus dem Cisterciensestifte Altzelle stammend; im CFl. XI, 347 als Sermo 27 des Rusticanus de Communi Bl. 136ª—138ª; im Clm. 7961, Bl. 80′ª—81′ᵇ; im CSt. H.B. 37 aus dem 15. Jahrhundert. Die Stuttgarter Handschrift ist in Leipzig geschrieben ‚per me henricum sottrum de hamborch membrum uniuersitatis lipszensis‘. In der Anlage II geben wir die Predigt nach den beiden Leipziger Handschriften wieder.

[1] Predigten I, 488—504.

[2] Von dieser Predigt liegen mehrere Aufzeichnungen vor, die unten besprochen werden sollen.

der Erlösung der Menschheit dargestellt. Er folgt darin der traditionellen Auslegung. Die einzelnen Deutungen belegt er durch die denselben entsprechenden Stellen des Neuen Testamentes. Bei dem Kanon erwähnt er das dreifache Gebet des Priesters: für die Kirche und die Obrigkeit, für die Abwesenden und Anwesenden, für die Verstorbenen; er deutet weiter die Kreuzeszeichen als Erinnerung an die Marter Christi und die Elevation als die an die Erhöhung Christi am Kreuze. Die letztere Erklärung zeugt von der tiefen Auffassung Bertholds und von seiner bewunderungswürdigen Gabe, liturgische Zeremonien in ergreifender und moralisch fruchtbarer Weise darzulegen[1]. Wie hierbei, so leitet er auch das Volk an, bei dem Brechen der Hostie und dem Agnus Dei in Vereinigung mit dem Priester zu beten[2].

Eine völlig verschiedene Anlage zeigt die zweite lateinische Predigt aus dem Rusticanus de Communi Sanctorum[3]. Der Zweck derselben ist nicht die liturgische Erklärung, sondern die Darlegung des Nutzens, den die andächtige Teilnahme an dem heiligen Opfer bringt. Der Prediger will ein Dreifaches lehren: daſs die Messe das Erhabenste in der Welt ist, daſs sie den Andächtigen reiche Frucht bringt, daſs sie aber denjenigen, welche sie nicht in der rechten Weise hören, keinen Nutzen einträgt.

Berthold zeigt, wie die Gläubigen sich bei der Messe halten sollen, und begründet seine Mahnungen mit dem Hinweise auf die Heiligkeit der Handlung und die Göttlichkeit des Herrn. Er erinnert an den greisen Symeon und an Johannes Baptista. Wenn man die Apostel und Heiligen ehrt, um wie viel höher muſs man den Heiland ehren! Wie erhaben und machtvoll Christus ist, geht daraus hervor, daſs die Dämonen sein bloſses Zeichen, das Kreuzeszeichen, fürchten.

Wen aber das nicht bestimme, der Messe andächtig beizuwohnen, der möge sich von dem Nutzen der Messe dazu bewegen lassen. Berthold zählt hier zehn Meſsfrüchte auf und leitet die Zahl aus den zehn Broten ab, die Isai dem jungen David für die Brüder mitgibt (1 Reg. 17, 17). Jesus kommt, geschickt von Gott, zu uns mit seinen Segnungen. Diese zehn Segnungen werden durch die zehn

---

[1] Siehe oben S. 101.

[2] Da der Sermo in der Anlage I wörtlich mitgeteilt wird, mag hier der kurze Auszug genügen.

[3] Siehe Anlage II.

Kreuze im Kanon vom ‚Te igitur‘ bis ‚Supra quae propitio‘ angedeutet[1]. Sie werden nun aufgeführt. Diese Gnadengaben werden von Gott je nach dem Grade der Andacht der Gläubigen verteilt. Keine Frucht, sondern Verdammnis haben aber jene, welche der Messe nicht im rechten Geiste und in der würdigen inneren und äuſseren Haltung beiwohnen.

Solcher Leute zählt er im letzten Teile vier Arten auf. Die erste sind die, welche die Messe nicht vollständig hören. Sie gleichen den Toren, die den König um etwas bitten wollen und davonlaufen, wenn er ankommt. Die zweite Klasse sind jene, welche sich unehrerbietig während der Messe benehmen. Die dritte Klasse sind die, welche unwürdig kommunizieren. Die vierte Klasse endlich sind jene, welche die Messe verachten und sie nicht besuchen, weil sie nicht glauben. Diese Leute geben auch dem Heilande die Ehre nicht, wenn er im Sakramente über die Straſse getragen wird. Gegen diejenigen, welche aus Verachtung oder Nachlässigkeit oder unter nichtigen Vorwänden die Messe verabsäumen, macht er das Gebot und den Willen des Herrn geltend und weist darauf hin, wie glücklich sich die Altväter geschätzt hätten, wenn sie den so heiſs ersehnten Heiland auf dem Altare hätten sehen und anbeten können.

Damit ist das Thema, welches an der Spitze der Predigt steht, erledigt. In zwei Handschriften[2] folgt nun noch eine längere Ausführung gegen diejenigen, welche dem heiligsten Sakramente nicht die gebührende Ehre erweisen, wenn es über die Straſse getragen wird. Dieselbe lehnt sich an die Ermahnungen Jakobs an seine zum zweitenmal nach Ägypten ziehenden zehn Söhne an[3] und faſst dabei jeden dieser Söhne als Repräsentanten einer Klasse von Menschen auf. Ruben stellt die höchste Klasse vor: Kaiser, Könige, Fürsten, Kardinäle, Patriarchen u. s. w.; Levi die Prälaten und anderen kirchlichen Obern; Juda die Canonici und Kleriker aller Art, weil Juda bedeutet ‚laudans Dominum‘; Nephthali die Religiosen aller Art, weil der Name soviel

---

[1] Berthold rechnet die Kreuze bei der Konsekration nicht dazu. Der ganze Vergleich ist willkürlich. Über die zehn Gnaden siehe oben S. 38.

[2] CLP. 497 und Clm. 7961.

[3] Gen. 43, 11—14. Die dem Patriarchen in den Mund gelegten Worte: ‚Ite ad dominum terrae, et cum inveneritis eum, adorate eum super terram‘, stehen in der heutigen Vulgata nicht, wohl aber die ebenfalls zitierten: ‚Deus autem meus omnipotens faciat vobis eum placabilem‘ (Gen. 43, 14). Die heutige Vulgata hat nur (Gen. 43, 13): ‚et ite ad virum. Deus autem‘ etc.

heiſse wie ‚conversio'; Aser (= comparans eos) die Kaufleute, welche nach Zahl, Maſs und Gewicht verkaufen; Zabulon (= fluxus noctis) alle Handwerker, weil sie auch des Nachts arbeiten müssen, um ihr Leben zu fristen; Gad (= in fortuna) die Bauern und alle Landleute, ‚die in allen ihren Arbeiten von dem Unglück schlimmer Herren verfolgt werden' [1]; Issachar (= merces mea) alle in Herrendiensten Stehenden, wie Schildträger, Knechte und Mägde; Dan, den sein Vater ‚coluber in via' nennt, alle Sünder; Benjamin, als jüngster der Söhne, alle Schüler und Kinder. Diesen zehn Klassen ruft der Prediger zu, daſs sie ihre Kniee demütig beugen sollen, wenn der Herr des Landes, d. i. der Herr des Himmels und der Erde, kommt. Den Schluſs bildet der Hinweis auf den Lohn, den Jakobs Söhne für ihre Demut empfingen: Verzeihung und groſse Geschenke.

Der Anhang gehört nicht unmittelbar zum Thema der Predigt, schlieſst sich aber an dasselbe an, indem er die dem heiligsten Sakramente auſserhalb des Gotteshauses gebührende Ehrfurcht behandelt. Die Ausführung zeigt vollständig den Charakter der originellen und lebendigen Auffassung Bertholds. Solche zu moralischen Ermahnungen verwendete biblische Beispiele fügt Berthold den Predigten mit Vorliebe bei [2]. Es kann sonach kein begründetes Bedenken gegen die Echtheit des Anhanges erhoben werden. Wenn er sich nicht in allen Handschriften findet, so ist das der Willkür der Abschreiber zur Last zu legen, die vielleicht wegen des nur losen Zusammenhanges dieser Ermahnungen mit dem Thema den Schluſs weglieſsen.

Die deutschen Predigten Bertholds verdanken wir Aufzeichnungen von Zuhörern und Bearbeitungen auf Grund solcher Aufzeichnungen, zuweilen auch unter Benutzung der lateinischen Predigten. In welchem Umfange diese deutschen Predigten Bertholdsche Gedanken und Wendungen wiedergeben, wird durch eine kritische Vergleichung der deutschen Aufzeichnungen mit den lateinischen Predigten festgestellt werden können. Dazu bedarf es aber zunächst der Drucklegung der lateinischen und einer besseren Ausgabe der deutschen Predigten [3].

---

[1] Gad wird Gen. 30, 11 mit ‚feliciter' interpretiert, also ‚in fortuna existens' oder ‚in fortuna'; der Vergleich ist vom Gegenteile hergenommen.

[2] Vgl. *Jacob* S. 47 (7. 13). 77 (18. 21). 79 (31—33. 35) u. a.

[3] Vgl. *Schönbach* im Anzeiger für deutsches Altertum VII, 337 ff.

Von den erhaltenen deutschen Aufzeichnungen Bertholdscher Predigten über die Messe ist die mit dem Vorspruch 1 Kor. 1, 15 (Daz ich dâ bin daz bin ich von der gnâde gotes unde diu gnâde gotes ist niht ître in mir gewesen) die längste und lehrreichste[1]. Der Prediger zeigt in dem umfangreichen Eingange an der Bekehrung des hl. Paulus die Macht der göttlichen Gnade, ermahnt aber zugleich seine Zuhörer, sich nicht vermessentlich auf die Gnade Gottes zu verlassen. In packenden Wendungen weiſs er den fatalistischen Einwendungen derer zu begegnen, die aus der göttlichen Allwissenheit und der Vorherbestimmung Gründe gegen die Notwendigkeit aufrichtiger Bekehrung suchen. Wiederholt ruft er: ‚Got der hât dir frîe willekür gegeben: tuost dû wol, dir geschiht âne zwîvel wol, tuost dû übel, dir geschiht ouch übel.' Darum ermahnt er, Gutes zu tun und nicht zu glauben, daſs man Gott zuliebe zuviel tun könne[2]. ‚Rihtet iuch dâ nâch, daz ir daz aller beste tuot daz ir iemer müget, mit gebete, mit almuosen geben unde mit gotesverten unde mit predige hoeren unde mit messe hoeren, wan diu zwei dinc sint gar ein saelikeit der kristenheit. Wir haben ûf ertrîche noch in himelrîche bezzers niht danne gotes lîchnamen unde daz gotes wort, unde dar umbe sol man messe unde predige haben unde sol diu bêdiu gerne hoeren.' Die Messe bietet ein gröſseres Heiligtum und reichere Gnaden als Compostela, wohin die Leute laufen. Denn in der Messe kann der andächtige Mensch mehr Gnade und Lohn verdienen als bei dem hl. Jakobus in Compostela[3].

---

[1] Predigten I, 488 ff. [2] Ebd. S. 492.

[3] Ebd. S. 493; vgl. oben I, 1, S. 34. Die lateinische Vorlage dieser Stelle steht im Rusticanus de Communi Sanctorum, und zwar de apostolis; nach dem Verzeichnisse bei Jacob ist es der sermo 6, nach dem CFl. XI, 347, Bl. 103, den ich hierbei benutze, da mir die Leipziger Handschriften 396 und 397 dafür nicht zur Hand sind, der sermo 3. Derselbe handelt von der Ehrung und Verletzung heiliger Orte, heiliger Zeiten, des heiligen Glaubens, geheiligter Personen, des heiligen Leibes des Herrn. In Bezug auf den letzteren fordert der Prediger Anbetung, fleiſsigen Besuch der Messe, Empfang der heiligen Kommunion. CFl. XI, 347, Bl. 104b: ‚Secundus honor est, quem a nobis requirit, ut si fieri posset cottidie missam audiremus, cum pro nobis a summo celo misericorditer dignatur uenire. Amplius autem dico: si missa audiri non posset, nisi in partibus transmarinis, pocius uellem hominem deuotum mare transire, quam semper sine missa manere. Quod aperte ostendo. Sunt quidam fideles — et in hoc bene faciunt, immo ualde bene —, qui ad sanctum Iacobum cum magnis expensis et multis laboribus peregrinantur per longas uias uel ad sanctam Elizabet. Sed cum

Bruder Berthold läſst das Volk den Einwurf erheben, daſs es keine rechte Andacht in der Messe gewinnen könne, weil es die Sprache nicht verstehe. Der Prediger geht aber zunächst auf die Rechtfertigung des Gebrauches der lateinischen Sprache, auf welchen er in der Meſserklärung selbst zu reden kommt, nicht ein [1], sondern erklärt einfach, daſs er seinen Zuhörern nunmehr die Messe deuten wolle, damit sie dieselbe um so lieber hören. Er fügt die Mahnung hinzu, auch das Hausgesinde in die Messe zu schicken, und stellt die Trägheit im Besuche der Messe als eine groſse Sünde hin.

Bei der Erklärung folgt Berthold, wie schon oben bemerkt, der traditionell gewordenen allegorischen Methode. In der Messe ‚begên wir gotes martel'; das Leiden des Herrn wird in den Zeremonien der Messe dargestellt. Neue Erklärungen haben wir darum von Berthold nicht zu erwarten. Was aber diese seine Meſspredigt so anziehend macht, ist die praktische Belehrung des Volkes über die Geheimnisse der Messe und die von tiefem Verständnisse für die Volksseele zeugende Anleitung, Nutzen aus der Messe zu ziehen [2].

In lebendiger Schilderung weiht der Prediger seine Zuhörer in die Bedeutung der Bräuche der Messe ein. Wie trefflich weiſs er den Introitus, den ‚inganc der messe', zu erklären, indem er das Rufen und Beten der Väter in ‚der stat diu heizet limbus' und der Lebenden auf Erden, versinnbildet in dem geteilten Chore, schildert! Das dreimalige Singen des Kyrie führt er auf die drei Sprachen zurück, in welchen die Messe gelesen werde: hebräisch, griechisch und lateinisch,

---

ibidem ueniunt, quid ibi inueniunt? In Galicia solum corpus sancti Iacobi mortuum, animam enim in paradyso. Similiter in Marchpurh solum corpus est beate Elizabet. Sed quid fideles in missa inueniunt? Iesum Christum filium dei et uirginis Marie, dominum celi et terre, non mortuum, non (104'a) tantum sanctum, sed deum et hominem, sanctum sanctorum, in corpore et anima, a quo omnes sancti omne, quod habent gracie et glorie, acceperunt. Io. [1, 16]: De plenitudine eius accepimus omnes. Insuper dat multa Christus missam audientibus, qui nunquam uenit manu uacua; unde pro his sancta ecclesia magno exultat gaudio pulsando, cantando, tripudiando; unde consultum debet esse omnibus uenire ualentibus, quod occurrant reuerenter.'

[1] Siehe oben S. 25.

[2] Predigten I, 496: ‚Und alsô sult irz iemer mêr in iuwerm herzen wol behalten, sô verstêt ir die messe wol alse wir pfaffen, als verre ez iu nütze ist an der sêle.' S. 497: ‚Unde dar umbe sult ir mir flîzeclîchen merken die bediutunge der heiligen messe, wan niemer mügen wir in baz geloben unde geêren wan in der messe.'

und auf das Rufen der ‚altveter, propheten und zwelfboten'. Das letztere gibt die mittelalterliche Einteilung in die Zeit ante legem, sub lege und sub gratia wieder. Das Gloria ist der Lobgesang der Engel. ‚Und dâ von sült ir dem almehtigen gote gnâde, lop und êre sagen, daz er uns ie geruochte, daz er uns ze saelde unde ze heile geborn wart von mîner frouwen sant Marîen; wan des künnen wir im niemer vollen danken.' So oft der Priester in seinen Gebeten spricht ‚per Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum', ‚sô sult ir gar flîzeclîchen êren den namen unsers herren Jêsu Kristi. Swenne ir den namen hoeret nennen in der heiligen messe, sô sult ir an iuwer knie vallen unde sult in an ruofen, daz er sich über iuch erbarme'.

Während die Epistel gewöhnlich als die Predigt Johannes des Täufers aufgefaſst wird, mahnt Berthold, verleitet durch die Epistel des Tages oder durch den Vorspruch, bei der Epistel, ‚der letzen', ‚den guoten sant Paulum' anzurufen ‚und alle die heiligen die uns ir lêre geschriben hânt, die suln wir anruofen, daz sie got für uns biten daz er uns der gnâden helfe, daz ir lêre alsô an uns nütze werde, daz er dâ von gelobet werde unde geêret und allez himelische her unde wir gesaeliget werden an lîbe und an sêle'.

Nachdem er seine Zuhörer belehrt, daſs und warum sie sich bei dem Evangelium bekreuzen sollen und wie sie sich beim Credo zu verhalten haben, zeigt er ihnen, wie man in der ‚alten ê' opferte und wie heute die Christen opfern sollen. Sie sollen sich selbst Gott zum Opfer bringen, aber auch materielle Gaben opfern. Da letzteres jedoch oft unterlassen wurde, fügt er hinzu: ‚Etelîche die sprechent: „der pfaffe ist doch rîche genuoc: war zuo solten wir im opfern?" Got der wil sîn niht entbern, unde davon spricht der wîse man: sacrificate sacrificium etc., wan ez eht sô grôz dinc und sô guotiu dinc bediutet.'

In der Secreta, die er ‚daz erste geriume', ‚die erste stille' nennt, sieht er mit den anderen Erklärern die Zurückgezogenheit Christi nach dem Einzuge in Jerusalem und die geheimen Beratungen seiner Feinde dargestellt. Dabei sollen die Gläubigen Gott um Schutz vor den Nachstellungen des Teufels bitten. In der Präfation ladet der Priester die Chöre der Engel ein ‚zuo dem heiligen ampte'. ‚Unde dâ von sult ir mit grôzen zühten dâ stên — unde niht spehen unnütze spahte — unde gar dêmüeteclîchen âne hôhvart; wan dâ ist manic hundert engel mit grôzen êren: die sult ir an ruofen unde den

almehtigen got, daz er iu die andâht verlihe, die ir nôtdürftic sît an dem lîbe und ouch an der sêle und ouch gote wol wert sî.'

Über den Kanon hat die Aufzeichnung nur folgende Bemerkung[1]: ‚Und dar nâch sô hebet er die stille an. Daran lît danne alliu unser selikait. Sô sult ir in danne alrêrst an ruofen.' Die Aufzeichnung verweist nun auf die Predigt von den sieben Sakramenten[2], in welcher von der Materie (Brot, Wein, Wasser) der Eucharistie und von dem konsekrierenden Priester gehandelt wird. An der Macht der Konsekrationsworte, führt er weiter darin aus, dürfe niemand zweifeln. Denn wenn Gott dem süſsen Sange der Nachtigall eine solche Kraft gegeben hat, daſs er das Ei lebendig macht und dem Vöglein Wachstum gibt, ‚so ist daz michels mügelicher, daz er sich mit sîn selbes worten von des priesters munde wandelt in ein brôt'[3].

In den Teil der Predigt, welcher über die ‚Stille' nach dem Pater noster handelt, hat ein gröbliches Versehen des Aufzeichners Verwirrung gebracht. Es findet sich nämlich zunächst darin ein Stück, welches ohne Zweifel unmittelbar der Verweisung auf die Predigt von den sieben Sakramenten hätte folgen sollen. Denn darin wird mitgeteilt, daſs der Kanon in allen Messen gleich sei und daſs die Messe (es kann nur der Kanon gemeint sein) aus drei Teilen bestehe, von welchen der erste dem Lobe des allmächtigen Gottes, der Ehre der heiligen Jungfrau und aller Heiligen, der andere dem Andenken an die Lebenden und der dritte dem Gedächtnisse der Verstorbenen gewidmet sei. Das ist aber die bei den Meſsauslegern übliche Dreiteilung des Kanons in die Gebete zur Ehre Gottes und der Heiligen (Communicantes), zum Gedächtnis der Lebenden (Memento vivorum) und der Verstorbenen (Memento defunctorum). Dieser Dreiteilung entsprechend rät der Prediger, in der ‚Stille' nach dem Pater noster bei dem Brechen der Hostie drei Vaterunser zu beten zur Ehre Gottes

---

[1] Ebd. S. 500. [2] Ebd. S. 300—303.

[3] Ebd. S. 302: ‚Als diu nahtegal daz ei geleit hât, sô sitzet der vater für daz ei unde singet mit sîner süezen stimme gein dem ei, unze daz ein schoene vogel dâ inne wehst.' Berthold beruft sich auf das Hexaëmeron des hl. Ambrosius. Dort steht aber nur folgendes (lib. V, c. 24; PV. XXXII, 199): ‚Quid autem de luscinia dicam, quae pervigil custos, cum ova quodam sinu corporis et gremio fovet, insomnem longae noctis laborem cantilenae suavitate solatur, ut mihi videatur haec summa eius esse intentio, quo possit non minus dulcioribus modulis, quam fotu corporis animare ova, quae foveat.' Die Anwendung ist Bertholds Eigentum.

und der Heiligen, für die Lebenden und für die Verstorbenen. Das entspricht auch der von Berthold in der anderen deutschen Predigt ausgesprochenen Auffassung[1] von der Bedeutung der drei Teile der Hostie. Dieselbe weicht insofern von der sonst üblichen ab, als sie den einen Teil als Opfer zur Ehre Gottes und der Heiligen bezeichnet, während dieser sonst nur als Angedenken an die triumphierende Kirche im Himmel betrachtet wird.

Bei der Erklärung des ‚Pax Domini' wird die fünfmalige Umwendung des Priesters zum Gruſse als das Andenken an die fünfmalige Erscheinung des Herrn nach der Auferstehung gedeutet und hinzugefügt: ‚Und alsô sult ir got an ruofen, daz er iu der gnâden helfe, daz er iu an dem iungesten tage gnaedicliche erschîne unde daz ir vor im frôliche erstên müezet an dem iungesten tage.'

Nachdem er die Bedeutung des ‚petze', des ‚Pacem', erklärt und gelehrt, wie das Volk bei dem Agnus Dei zu beten habe, zeigt er, wie die Gläubigen mit dem Priester kommunizieren sollen. ‚Unde dar nâch enpfaehet der priester unsern herren unde spiset sich an der sêle und uns alle: und alle kristenliute, die hinder im stênt in der kirchen mit rehtem glouben unde mit rehter andâht, die werdent alle samt gespîset an der sêle. Wan diu sêle edeler ist danne der lîp, sô sol diu sêle mit allem rehten des êrsten gespîset werden.' Darum stellt er es als eine Torheit und Undankbarkeit hin, die geistige Kommunion zu versäumen und schon vorher, gar schon nach dem Evangelium, die Kirche zu verlassen[2]. Das sei so töricht und undankbar, wie wenn ein zum Gastmahl Geladener den Gastgeber verläſst, wenn das Mahl angerichtet wird. Daran schlieſst sich eine Ermahnung, täglich, wenn es angeht, Messe zu hören. Den Schluſs der Predigt bildet eine kurze Erklärung der letzten Kollekte und des ‚Ite missa est'. Letzteres bedeutet: ‚gêt, diu botschaft ist vollebrâht . . . wan der priester ist ein bote für alle kristenliute umb ir saelde und umb ir heil hin ze dem almehtigen gote, und allen gloubigen sêlen ze trôste unde ze helfe. Unde wir suln got biten daz disiu botschaft alsô geworben si, daz got dar umbe gelobet werde und alles himelische her und alle kristenliute gesaeliget an lîbe und an sêle, unde daz sîn alle gloubige sêle getroestet werden und erfreuwet.'

---

[1] Predigten II, 686. [2] Siehe oben S. 17.

Die zweite deutsche Meſspredigt Bertholds liegt in mehreren Aufzeichnungen vor. Die bei Mone[1] abgedruckte beginnt mit einer in traditionelle Wendungen gekleideten Schilderung der Erhabenheit der Messe, zählt die schon besprochenen zehn Meſsfrüchte auf und geht dann auf die Bedeutung der Meſskleider und auf die Erklärung der Messe über. Derselben Quelle scheinen die bei Adrian[2] und bei Wackernagel[3] abgedruckten Abschriften zu entstammen. Eigenartig ist die von Schönbach aus einer Stuttgarter, ehemals Weingartener Handschrift des 14. Jahrhunderts veröffentlichte Meſspredigt[4]. Dieselbe beginnt mit dem Lobe des Priestertums, welches auch noch im weiteren Verlauf unter Berufung auf Berthold behandelt wird. Dann erklärt sie die Meſskleidung und den Inhalt und die Zeremonien der Messe. Daſs sie aus Bertholdschem Material entstanden ist, kann keinem Zweifel unterliegen; sie stimmt auch im wesentlichen mit den anderen Aufzeichnungen der zweiten Meſspredigt überein. Endlich bietet die Pfeiffer-Stroblsche Ausgabe der Predigten Bertholds einen Abdruck dieser Meſspredigt[5], welchen wir für das Folgende

---

[1] Schauspiele II, 351—359.

[2] Mitteilungen aus Handschriften und seltenen Drucken (Frankfurt a. M. 1846) S. 442—455.

[3] Altdeutsche Predigten S. 69—76. Die Predigt beginnt hier wie bei Adrian mit der Erklärung des Glockengeläutes, holt aber sofort das Lob der Messe nach. Die im CVP. 2677, Bl. 91—94' stehende Abschrift aus dem 14. Jahrhundert: ‚Die bezaicheninge der heiligen messe‘, scheint derselben Kategorie anzugehören. Sie schlieſst: ‚die vierden sint die da versmahent die heilige messe, daz sie dar nicht choment, wan sie es wol getun mochten, und sich ein chlainez dinch lazzent irren.‘ Auch die im Cgm. 790, Bl. 131—135 stehende, 1478 geschriebene Meſserklärung ist eine etwas veränderte Wiedergabe dieser Predigt.

[4] *Schönbach*, Weingartener Predigten, in Zeitschrift für deutsches Altertum XXVIII, 14—18. Die Predigt steht in CSt. H.B. Ascet. 86 und ist überschrieben: ‚De signis misse‘. Sie beginnt: ‚Der brîester in der nîwen ê bizaichint unsrin herren Ihesum Christum, unde wol der mûter diu in getrûch daz ein gût brîester wirt · davon sich allez ain chûnne solte frŏwen daz ainin mac hete der ain rechter brîester waere. Hic dic de illo qui risit in purgatorio . . ., quod sacerdos de parentela deberet nasci, qui eum liberare deberet (siehe oben S. 231). Nu furbaz. Der brîester so er sich beraitet zi der messe. so leit er umbe daz hŏbet ainen umiral.‘ Die Predigt gibt wiederholt Stellen aus den Meſsgebeten und sonstige Zitate lateinisch wieder.

[5] Predigten II, 683—687. Die Predigt beginnt mit der Deutung der Glocken; es fehlen das Lob der Messe und einige kleine Ausführungen in den Erklärungen, die sich bei Mone und Wackernagel (z. B. bei dem Evangelium) finden. Bis auf dialektliche Verschiedenheiten ist die im Cgm. 1119, Bl. 16'a—19a enthaltene Ab-

benutzen. Er weicht nur in unwesentlichen Dingen von den anderen ab.

Die Predigt beginnt mit der Bedeutung des Glockengeläutes, mahnt in kurzen Worten zur Andacht und zählt dann die zehn Meſsfrüchte[1] auf. Die Meſskleider[2] werden als Symbole der Tugenden Christi erklärt. Bis zur Konsekration ist die Predigt eine kurzgefaſste Erklärung der Zeremonien der Messe ohne predigtmäſsige Ermahnungen. Sie gibt die traditionellen Deutungen wieder, unterscheidet sich aber in manchen Punkten von den sonstigen Bertholdschen Auffassungen[3]. Um vieles reichhaltiger als in der ersten deutschen Predigt ist die Erklärung des Kanons und des Schlusses der Messe. Hier zeigt der Prediger, wie sich die Gläubigen in der Stillmesse das Leiden des Herrn von dem Gebete am Ölberg bis zu seinem Tode vorstellen sollen. Alles, was der Priester tut, ‚daz bezaichent allez di marter gots. Churtzen chräutz, churtz marter, langer marter, lange chräutz. Der chräutz werdent zeheneu. So den der priester unsern herren auf hevet, daz bezaichent, daz er auf wart erhaben an daz chräutz und auch dreu dinch, daz ain, als ob der priester spräch, als ich in heut auge, also auget er sich an dem kräutz allen den di da engegenwürtich sint. Daz ander als ob er spräch, als ich in heut auge, also auget er sich und sein wunden dem vater alle tag für den menschen. Daz dritt als ob er spraech, als ich [in] heut auge, also auget er an dem jüngsten tag sein wunden. Wir süllen auch Got dreier ding danne biten. Daz erst, daz er ez tuo durch di marter, di er lait an dem chräutz und uns vergeb alle unser sünde. Daz ander, daz er uns sich selben geb ze einem phand an unserm ende mit rehter rew. Daz dritt, daz er uns geb di ewig frewd, die er uns hat gelobt mit seiner marter.‘

---

schrift dem Abdruck in Predigten II, 683 ff. gleich. Dieselbe beginnt: ‚Das erst zaichen der mesz das seind die glocken, die wetzaichent jn der alten Ee (16′b) die pusaunen die man plus so das volck zusamen solt chemen.‘

[1] Siehe oben S. 39.

[2] Das Humerale heiſst hier und bei Adrian ‚umbral‘, bei Mone ‚umeral‘, bei Wackernagel ‚umbeler‘, bei Schönbach ‚umiral‘. Die Kasel heiſst hier ‚kasel‘, bei Mone und Wackernagel ‚messachel‘, bei Adrian ‚kasugelin‘, bei Schönbach ‚missachl‘.

[3] So bei dem Offertorium II, 684: ‚Darnach singt man daz offertorium, daz bezaichent, daz do unser herre di siechen gesunt macht und di blinden gesehent ... und vil anderr zaichen.‘ Vgl. dagegen I, 499 und CLinc. Bl. 67′: ‚Sequitur offertorium. Nam ex melliflua Christi predicatione multi sibi per fidem et penitentiam animas obtulerunt.‘

In gleich ansprechender Form wird die Bedeutung der Dreiteilung der Hostie, des Agnus Dei, des ‚petze' (Friedenskusses) erklärt und gezeigt, wie die Gläubigen mit dem Priester zugleich an der Seele je nach dem Maſse ihrer Reue und Andacht gespeist werden. Der Nutzen, den die Gläubigen aus der geistlichen Kommunion ziehen, hänge nicht, wie durch einen volkstümlichen Vergleich verdeutlicht wird, von der Würdigkeit des Priesters ab. Am Schlusse werden endlich vier Arten von Menschen angeführt, welchen die Messe nichts nützt, nämlich die, welche sich während der Messe schlecht betragen, ferner die Exkommunizierten, dann die, welche den Leib des Herrn unwürdig empfangen, und endlich die öffentlichen Todsünder.

In der ersten, längeren deutschen Predigt, die wir mit A bezeichnen wollen, zeigt sich ein stärkeres oratorisches Gepräge als in der zweiten, kürzeren, in B; dagegen ist B als Meſserklärung vollständiger und reichhaltiger. Jene beschäftigt sich eingehender mit Vorschriften über das Verhalten des Volkes bei der Messe, während B das Hauptgewicht auf die Erklärung der Zeremonien legt. In A stoſsen wir auf Abschweifungen, welche Belehrung über praktische Fragen bezwecken; in B verfolgt der Prediger genau den Gang der heiligen Handlung. Beide Predigten aber tragen unverkennbar das Gepräge Bertholdscher Gedanken.

Am deutlichsten zeigt sich das in der Predigt B, in welcher sich die Benutzung der beiden lateinischen Meſspredigten Bertholds fast Satz für Satz nachweisen läſst[1]. Der Eingang der Predigt, welcher die Glocken und das Verhalten des Volkes in der Kirche behandelt, ist dem Sermo II entnommen. Die daran sich schlieſsenden zehn Meſsfrüchte sind fast wörtlich aus demselben Sermo II übersetzt. In dem letzteren werden ausführlich die vier Klassen von Menschen vorgeführt, die keinen Nutzen von der Messe haben; das ist kurz am Schluſs der Predigt B zusammengefaſst[2]. Noch viel stärker tritt in der Predigt B die Benutzung des Sermo I hervor. Daher stammen die Erklärungen der Meſskleider und der meisten Meſszeremonien. Kleine Abweichungen in der Deutung der Zeremonien kommen allerdings auch vor: sie finden sich bei dem Agnus Dei, der Postcommunio, bei dem Ab-

[1] Wir bezeichnen im folgenden den Sermo 21 des Rusticanus de Dominicis mit I und den Sermo aus dem Rusticanus de Communi Sanctorum mit II.

[2] Vgl. B. p. 683 und 686 mit II Bl. 24c, 24'a, 24'b.

legen der Stäbe, Mäntel und Hüte während des Evangeliums. Der Sermo I bietet wiederholt mehrere Deutungen zur Auswahl für den Prediger, so für die Dreiteilung der Hostie, und liefert überall Schriftstellen in groſser Zahl, von welchen die Predigt B nur sehr sparsamen Gebrauch macht. Diese Abweichungen sind aber unwesentlich: die ganze Predigt B ist auf Grund von Sermo I und II ausgearbeitet, und der Bearbeiter hat sich bei der eigentlichen Meſserklärung fast durchweg an den Sermo I gehalten. Beinahe wörtliche Übertragungen zeigen die Erklärungen der Meſskleider, des Kyrie, des Gloria, der Epistel, des Evangeliums, des Offertoriums und des Kanons. Ein Mehr bietet die Predigt B nur in den kurzen Deutungen des ‚Gloria Patri', des ‚Dominus vobiscum', in der Belehrung über die geistliche Kommunion und über die vier Sprachen, welche in der Messe gebraucht werden.

Anders ist das Verhältnis der Predigt A zu den lateinischen Meſspredigten Bertholds. Allerdings kommen in derselben eine Reihe von Gedanken zum Vortrage, die sich auch in den Sermonen I und II finden: so die Erklärung des Introitus, des Kyrie, Gloria, Graduale, Evangelium, der Dreiteilung der Hostie u. a.; aber ein unmittelbarer und offensichtlicher Anschluſs an den Sermo I läſst sich nicht feststellen. Die Stelle von der Einladung zu ‚einer wirtschaft' steht im Sermo II samt der daran geknüpften Ermahnung. Wahrscheinlich liegen der Predigt A die Aufzeichnungen eines Zuhörers zu Grunde, welche dann ohne Heranziehung der lateinischen Meſspredigten breiter ausgearbeitet wurden. Für einzelne Stücke dieser Ausarbeitung finden sich in einer anderen Predigt[1] und in dem lehrreichen Grazer Predigtwerke, welches Schönbach zuerst behandelt hat, Parallelen[2].

Die umfangreiche Grazer Handschrift[3], welche der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts entstammt, enthält eine längere Predigt über die Messe, in welcher die Bertholdschen lateinischen Meſspredigten aus-

---

[1] Siehe oben S. 18. 650.

[2] Vgl. *Schönbach*, Eine Grazer Handschrift. In der einleitenden Untersuchung (S. 1—63) bietet Schönbach eine Reihe neuer, sehr beachtenswerter Gesichtspunkte für die Geschichte der Predigt. Die daselbst mitgeteilten Auszüge (S. 67 bis 142) sind hauptsächlich mit Rücksicht auf die deutschen Glossen ausgewählt.

[3] CGraec. 730, Bl. 188a—196a. Schönbach bezeichnet die Meſspredigt als 132. Stück der Sammlung.

giebig benutzt worden sind. Daneben erscheinen auch Stücke, die sich in deutschen Predigten finden, und andere, für welche sich in den Bertholdschen Predigten keine Parallele nachweisen läſst. Der Bearbeiter hat in dieser seiner Predigt allerlei Gedanken für Meſspredigten zusammenstellen wollen, welche ihm aus Bertholdschen Sammlungen und anderswoher zugekommen waren. Wir haben demnach nicht eine Musterpredigt vor uns, sondern eine Materialiensammlung für Meſspredigten mit Anweisungen für den Prediger. Das verleiht diesem Stücke der Handschrift einen besonderen Reiz und Wert: man ersieht daraus, welche Belehrungen über die Messe man damals dem Volke zu bieten für zweckmäſsig und nützlich hielt.

Der Eingang beschäftigt sich in allgemeinen Sätzen mit dem Nutzen des Messehörens: ‚De missa nota, quod inter omnia tempora, que homo uult utiliter expendere, nullum tempus est sic[1] utiliter expensum sicut id, cum homo deuote interest misse, quia ibi homo inuenit omnia bona, ut dicit id Sapientie [7, 11]: „Ueniunt mihi omnia bona pariter cum illa". Hic sciunt et gustauerunt per deuocionem, quam dulcis est Dominus. Tanta est utilitas in missa, quod si nusquam celebretur missa uel ultra mare, antequam diu careremus missa, deberemus transire mare relictis omnibus rebus et amicis. Si enim uadis ultra mare, quid ibi inuenies nisi sepulchrum uacuum, in quo iacuit corpus Christi mortuum; hic inuenies corpus Christi uiuum. Si uadis ad sanctum Iacobum, inuenies tantum reliquias eius[2], sed in audicione misse inuenies infinitas gracias et utilitates. De quibus ad presens VI dicere [uolo], propter quas' etc.

Diese sechs Gnaden werden nun aufgeführt und eingehend erläutert[3]. Damit bringt der Kompilator in Verbindung die sechs Arten von Kleidungsstücken, welche der Priester zur Messe anlegt, und die sechs Arten von Gesten in der Messe, verweist aber dafür auf eine andere Predigt. Eine weitere Vorbedeutung für die Gnaden des Messehörens findet er in der Geschichte Josephs und seiner Brüder: die letzteren erhielten Verzeihung und reiche Geschenke. Daran schlieſst er jene Ermahnungen zur Ehrerbietung gegen den Heiland im heiligsten Sakramente, welche Berthold am Schlusse des oben behandelten Sermo II[4]

[1] Hs.: ‚si'. [2] Vgl. Predigten I, 493. 460. [3] Siehe oben S. 37.
[4] CLP. 497, Bl. 253c.

an die durch die Söhne Jakobs repräsentierten verschiedenen Stände der menschlichen Gesellschaft richtet. Demselben Sermo entnimmt er auch fast wörtlich die Bemerkungen, daſs die zehn ‚utilitates' durch die zehn Brote, welche David seinen Brüdern bringen soll (1 Reg. 17, 17), oder durch die zehn Kreuze vom Beginne des Kanons bis nach der Konsekration angezeigt werden[1], und schlieſst die Materialien über die Meſsfrüchte mit dem Gedanken, daſs der Christ diese Früchte um so reichlicher einheimsen wird, je öfter er die Messe hört.

Wiederum entnimmt er dem Sermo II auszüglich die Darlegung über die vier Klassen von Menschen, welchen die Messe nichts nützt[2].

Dem Prediger werden nun Anweisungen erteilt, wie er den Besuch der Messe zu empfehlen habe: mit den reichen Gnaden und mit den groſsen auf dem Altare sich vollziehenden Wundern, die er in Vergleich stellt zu Lev. 9, wo Aarons ‚erste Messe' geschildert werde[3].

Im Anschlusse daran handelt er über die Messe des guten und schlechten Priesters und führt die vier Arten von Priestern an, welchen Messelesen verboten sei: haeretici, schismatici, simoniaci und fornicatores notorii.

Ehe er zur eigentlichen Meſserklärung übergeht, bezeichnet er deren Umfang für die Volksbelehrung in den Sätzen, die wir oben mitgeteilt haben[4]. Nachdem er dann die Bedeutung der priesterlichen Kleider als Symbole der Tugenden des Herrn und als Erinnerung an sein Leiden und die der Gestus (oscula, versiones, inclinationes, loci mutationes, manuum extensiones, cruces) im allgemeinen dargelegt hat, beginnt er die Erklärung der Meſszeremonien. Er hält sich in den wesentlichen Teilen an den Sermo I[5], benutzt aber auſserdem wiederholt die Bücher Innocenz' III. über die Messe. Die Erklärung ist darum um vieles reichhaltiger als die im Sermo I. Der Grundtypus derselben ist aber der des genannten Sermo, wie aus den Stellen über Introitus, Epistel, Evangelium, Präfation, Kanon und den letzten Teil der Messe ersichtlich ist.

---

[1] CLP. 496, Bl. 24'a. [2] Ebd. Bl. 24'b.

[3] Bl. 189'b: ‚ubi legitur in celebracione prime misse Aaron . . .'

[4] Siehe oben S. 631.

[5] Mit Vorliebe zitiert er Gedächtnisverse; Bl. 193b: ‚Ara crucis, tumulique calix lapidisque pathena, — Syndonis officium candida byssus habet' (die Verse stehen als Anhang zu *Hildeberts* Versus de mysterio missae bei *M.* CLXXI, 1194), oder: ‚Trador, ligor, spuor, derideor, damnor, nudor' und andere.

Schärfer als in der deutschen Meſspredigt A betont der Bearbeiter die Pflicht der Gläubigen zum Opfergang bei der Messe. ‚Dignus est operarius' — schreibt er [1] — ‚mercede sua. Unde et sub codice euangelii portatur puluinar, quia auditores debent sustentare predicantem, alioquin peius erit eis in die iudicii quam Sodomis (Luc. 10, 12). Si enim clerici et literati non sustentarentur nec mitterentur, cultus diuinus cito periret et nemo sciret quid esset credendum, quid faciendum, quid omittendum.' Als eigentümliche Sitte mancher Geistlichen erwähnt er das Singen der letzteren während der Darreichung der Gaben der Gläubigen; das sei, bemerkt er, nicht angebracht und nur im Alten Testament üblich gewesen [2].

Bei der Secreta erwähnt der Bearbeiter die Legende von den Hirten. Für die Präfation und das Sanctus bietet er ein ansprechendes Muster zur Belehrung des Volkes: ‚Hic expone' — schreibt er [3] — ‚prefacionis uerba ab illo loco „Sursum corda" usque ad „Christum Dominum nostrum". Pro hoc eciam beneficio laudant eum angeli et iam diu laudauerunt nec tamen usque ad plenum laudare possunt, licet non cessant clamare cottidie. Et quod omnis laus sit diminuta pro hoc beneficio, quod Christus sic uoluntarie uenit ad locum passionis . . . Quare ergo miser homo non laudat cottidie aliqua oracione Dominum pro beneficio passionis sue, cum sic incessanter pro eo eum laudent angeli, quia tamen fuissent in gloria, et tu semper in miseria, si Christus non fuisset passus? Cum ergo audis cantare in missa „Sanctus" etc., lauda Dominum et dic: Sanctus [4] pater tu es et te laudo, quia nobis filium misisti. Sanctus es filius et te laudo, quia uenisti. Sanctus es spiritus sancte [5] et te laudo, quia meam redempcionem promouisti etc.'

Bei der Erklärung des Kanons schlieſst sich der Bearbeiter zunächst an Sermo I an, erweitert aber dessen Gedankengang und ergeht sich namentlich ausführlich über die Kreuzeszeichen und über die Wirkungen der Elevation oder vielmehr des Anschauens des Leibes des Herrn. Von letzterem war schon oben ausführlich die Rede [6].

---

[1] Bl. 192'b. Vgl. *Bertholds* Predigten I, 499.

[2] In der etwa 200 Jahre später geschriebenen deutschen Meſsauslegung ‚Messe singen' heiſst es: ‚Und dieweil man singt das offertorium so sol man zu dem oppfer gan. Die selben weyl mag der priester wol eynen psalmen oder ein ander gebet sprechen.' Manche Priester mögen den Psalm oder das Gebet laut gesungen haben.

[3] Bl. 193a. [4] Hs.: ‚sancte'. [5] Hs.: ‚sanctus'.

[6] Siehe oben S. 101 ff.

Für die Kreuzeszeichen legt er mit einigen Erweiterungen und praktischen Anwendungen Innocenz' III. Erklärungen vor[1]. An sieben Stellen des Kanons macht der Priester Kreuze, um den Herrn an sein siebenfaches Leiden zu erinnern. Die neun Kreuze vor der Elevation bezeichnen die Leiden Jesu, welche in folgenden Denkversen zusammengestellt sind:

,Anxius et captus, uinctus, testes falsi, sputus,
Colaphatus, cesus, irrisus, lignum fert ipse.'

Er bietet nach seiner Vorlage auch noch andere Auslegungen[2]. Neu ist die an einer anderen Stelle[3] gegebene Deutung der 30 Kreuze im Kanon als Symbole des dreiſsigfachen Wunders in der Inkarnation und Erlösung. Das mag sonderbar und gezwungen erscheinen; wenn man aber die ergreifende praktische Anwendung dieser Symbole gelesen hat, wird man die Sonderbarkeit gern in den Kauf nehmen. Diese Stelle ist sicher Bertholdsches Gut; sie bekundet wiederum die glänzende rednerische Begabung Bertholds und seine tiefe religiöse Empfindung: ,Sciendum quod deus in tribus hominibus mirabilia sua peregit: in se ipso, in b. Uirgine, in me et in te et in quolibet homine christiano. In se ipso fecit mirabilia magna et inaudita, que prius nunquam fecit et amodo nunquam faciet. Et quamuis sint multa, tamen fecit specialiter vvvvvv, hoc et sexies v, hoc est xxx mirabilia in se ipso, et hoc fecit propter te. Miraculum fecit in se ipso, cum esset deus uoluit fieri homo. Nu hore, waz wunders an geschach und geschechen ist. Got der wart mensch, der herre wart knecht . . . daz leben starp. Ecce quomodo moritur etc. Ecce ditz dreizzigvaltig wunder signatum est per xxx cruces quas sacerdos facit in canone, donec ueniet ad finem misse[4]; quando inchoat canonem, tunc facit vvvvvv cruces, quandoque post inuicem, quandoque zainzigen[5] et ammonet te per multiplicia signa der chreutz ad multiplex martirium, quod filius dei propter te passus est. O homo christiane! tu debes cognoscere et precogitare, quod propter tuam dileccionem er wart mensch etc., per ordinem, ita tamen quod nullam dicas auctoritatem, sed semper post V dicas: Ecce quomodo[6], sed in fine dicas: Ecce hec sunt mirabilia, que

[1] De s. altaris myst. V, 1—14; *M.* CCXVII, 885 sqq.

[2] Bl. 194a—194'a. [3] Bl. 386'b. 387a.

[4] Durch Hinzurechnung der 3 Kreuze bei dem ,Pax Domini' und der 2 Kreuze bei der Kommunion wird die Zahl von 30 Kreuzen erreicht.

[5] ,einzeln'; s. *Lexer* u. d. W. ,einzec'. [6] ,Ecce quomodo moritur iustus, et nemo percipit corde' — aus dem Officium vom Karsamstag.

deus in se ipso fecit, hec sunt martiria, que deus pro te sustinuit. Modo iuvet me deus, daz si dier ze hertzen geen, daz si an dier vervaenchleich sin und daz du im ier danchest. Got der wart mensch, do er geborn wart; der herre wart knecht, do er den iungern dient; der vater wart gelastert, do si in zigen daz er mit dem tyefel behaft waer und ein zouberer waer . . .‘ So wird das Leiden des Herrn in 30 mächtig wirkenden Gegensätzen vor die Seele der Zuhörer geführt. Nach je fünf Sätzen erhebt der Prediger die Mahnung: ‚Ecce quomodo moritur iustus, et nemo percipit corde.‘[1] Welch mächtigen Eindruck müssen solche Worte in den religiös gestimmten Gemütern hinterlassen haben! Und wie leicht wurde es dadurch dem Volke gemacht, der heiligen Handlung mit innerer Erbauung zu folgen!

Gegen das Ende hält sich der Bearbeiter wieder eng an den Sermo I und schliefst mit dem Gedanken des letzteren: ‚Ultima benediccio signat spiritus sancti missionem uel signat, quod Christus ueniet in iudicio et dabit fidelibus suam benediccionem et tunc leti uadent ad mansiones suas.‘[2]

An diese breit gehaltene Anleitung zur Erklärung der Messe in der Predigt schliefsen sich in der genannten Handschrift drei Stücke an, die sich ebenfalls mit der Messe beschäftigen.

Dem ersten[3] liegt der Text ‚Accede ad altare et immola pro peccato tuo, [offer holocaustum] et deprecare pro te [et] pro populo‘ (Lev. 9, 7) zu Grunde. Im Alten Bunde — wird ausgeführt — sind drei Altäre: der im Vorhofe für die Tieropfer, der im Heiligtum für die Rauchopfer und der goldene Altar im Allerheiligsten, an welchen der Hohepriester nur einmal im Jahre trat. Der Priester des Neuen Bundes tritt auch an einen dreifachen Altar: zum ersten, wenn ihn der Bischof ordiniert; hier opfert er animalia, d. h. sich selbst; zum zweiten,

---

[1] Die deutsch durchgeführten Gegensätze siehe bei *Schönbach* a. a. O. S. 136. 137.

[2] Bl. 196b. In dem oben beschriebenen CFl. XI, 347, Bl. 150a—151'b steht mit erheblichen Kürzungen dieselbe Predigt als Sermo 47 im Commune Sanctorum. Sie beginnt wie der CGraec. und schliefst mit den Worten: ‚quod (Symeon) in spiritu uenit in templum et propterea accepit puerum in manibus. Amen.‘ (CGraec. 730, Bl. 189'b.) Die eigentliche Meſserklärung fehlt; sie stand ja schon in der Handschrift im Rusticanus de Dominicis; sehr abgekürzt sind die Ausführungen über die vier Klassen, die keinen Nutzen von der Messe haben. Sonst stimmen ganze Stücke wörtlich mit dem CGraec. 730 überein. Die Fassung, welche der letztere hat, war offenbar die Vorlage des Schreibers des CFl. XI, 347.

[3] Bl. 196'—197a. Dasselbe Stück steht nochmals Bl. 438a—438'a.

indem er Rauchwerk, d. i. Abtötung und Gebete, darbringt; zum dritten im Opfer der Messe für die Lebendigen und für die Toten. Die Wirkung der Messe für dieselben deuten die drei Teile der Hostie an. Die Laien sollen darum nicht vor der Benediktion aus der Kirche gehen. Wer die Benediktion empfängt, mindert die läſslichen Sünden und schützt sich vor künftigen Übeln. Wer die Messe andächtig hört, empfängt viele Gnaden, insbesondere durch den Anblick des Leibes des Herrn[1].

Das zweite[2] kurze Stück hat zum Vorspruch: ‚Ecce angelus stetit iuxta altare habens thuribulum' etc. (Apoc. 8, 3) und zum Thema die königliche Würde des Priestertums und den Segen, welchen die Priester dem Volke vermitteln. Der letztere liegt im Gebete und besonders in der Messe, welche Gnaden und Erlösung für Lebende und Verstorbene bringt. Durch die Priester wird Gottes Zorn besänftigt: ‚Credo firmiter, quod [si] boni sacerdotes non essent, totus mundus periret. Sed heu quantum boni deum placant, tantum mali prouocant non solum contra se sed eciam contra alios peccatores.'

Das dritte[3] Stück führt in Anknüpfung an den Gruſs ‚Dominus vobiscum' (Ruth 2, 4) aus, daſs Gott auf vierfache Weise bei den Menschen sei: ‚corporaliter, sacramentaliter, spiritualiter, eternaliter', d. i. ‚in natura, in eucharistia, in gracia, in gloria. In eucharistia per sex effectus, unde et sacerdos sex vicibus dicit „Dominus vobiscum"'. In der Behandlung dieser sechs Wirkungen der Eucharistie und Messe legt der Bearbeiter das ganze Material an Schriftstellen und Beispielen vor, mit welchen der Prediger dieses Thema vor dem Volke zu behandeln habe. Es lohnt sich darum, einiges herauszuheben.

Die Eucharistie wirkt ‚primo per mundacionem et clarificacionem'. Das deutet Exod. 33, 13 ff. an und alle Stellen, die von der Wirkung der ‚facies Domini' reden. ‚Nota: Facies Domini [in] utero matris existens ita splendida fuit quod Ioseph non potuit eam cognoscere.' Nach Augustinus bringt der Anblick des Leibes des Herrn in der Messe den Menschen groſse Gnaden. Ein Vorbild derselben ist die Wirkung der ehernen Schlange in der Wüste. Wie die Sonne die Welt, so erleuchtet der Leib des Herrn alle Gläubigen. Das hat eine Frau er-

---

[1] Bl. 197a: ‚Nota de anima que risit in penis.' Siehe oben S. 231.
[2] Bl. 197a. [3] Bl. 198a.

fahren, die den Herrn ‚per infanciam adiurauit', und die ‚meretrix cum qua Christus locutus est', und jener Mann, der mit schmutzigem und wüstem Angesichte von Dämonen in die Kirche geschleppt und nach der Messe mit schönem und glänzendem Angesichte, begleitet von Engeln, die Kirche verliefs[1]. Die heilige Hostie, die ein Jude gottesräuberisch genommen, machte die Hand, in die sie der Frevler gelegt, und jeden Ort, wo er sie verbergen wollte, glänzend und hellleuchtend. Ja bis in die Hölle geht die Wirkung des Leibes des Herrn; denn ein Verdammter, welcher im Leben gern die heilige Hostie anschaute, behielt trotz sonstiger Höllenschwärze ein glänzendes Angesicht und weifse Hände[2].

‚Secundo propter sanacionem: Gen. (32, 30) „Uidi Deum facie ad faciem."' Man denke an die Wunder am Teiche Bethesda, an die Erweckung des Lazarus. Auf den Priester trifft das Wort zu, welches die Ägypter zu Joseph sprachen: ‚Salus nostra in manu tua' (Gen. 47, 25). Die geheilte blutflüssige Frau liefs eine Statue des Heilandes anfertigen und den Saum des Gewandes getreu nachbilden. Sobald die an der Statue wachsenden Kräuter den Saum berührten, erhielten sie eine solche Kraft, dafs sie zahllose Krankheiten heilten. Das erzählt Eusebius im 7. Buche seiner Kirchengeschichte[3]. Darum heifst es in den Psalmen: ‚Misit verbum suum, et sanavit' (Ps. 106, 20), oder: ‚Ostende faciem

---

[1] Das erste Beispiel vermag ich nicht nachzuweisen; das zweite scheint sich auf die hl. Maria Magdalena zu beziehen; das zuletzt angeführte stammt aus den Vitae patrum VII, 23; *M.* CLXXIII, 1046. Der Einsiedler Paulus simplex besafs die Gabe, in die Herzen zu sehen und die Geisterwelt zu schauen. Eines Tages betrachtete er die Menschen, welche in die Kirche kamen; er sah Leute mit glänzendem Antlitz und heiteren Gemütes eintreten, die von Engeln begleitet wurden, aber auch einen, der schwarz und düster aussah (nigrum et nebulosum corpus habentem) und von Teufeln an einem Stricke geschleppt wurde, während ein Engel von ferne folgte. Als der Gottesdienst zu Ende war, sah der Einsiedler aber denselben Mann herausgehen mit glänzendem Antlitze und hellem Leibe, begleitet von seinem freudig blickenden Engel und von ferne gefolgt von den Dämonen. Paulus fragte den Mann nach seinem Seelenzustand; derselbe erzählte, wie er bis zu dieser Stunde dem Teufel in Unzucht gedient; als er aber heute das Wort des Herrn: ‚Mundi estote et tollite malitias de animabus vestris etc.' (vgl. Is. 1, 16) gehört, habe er, von tiefer Reue bewegt, Gott Besserung gelobt und wolle sein Gelöbnis halten. Nicht die Messe hat also die Veränderung bewirkt, wie die Predigt annimmt, sondern die Reue.

[2] Siehe oben S. 103. — Bis hierher steht das dritte Stück nochmals Bl. 436'a—438a.

[3] Hist. eccl. VII, 18; *M.* P. G. XX, 681.

tuam, et salvi erimus‘ (Ps. 79, 4). ‚Exemplum noto de ariolo animali, qui illud vident, sanantur de ictherica[1]. Item de panthera[2]. Item de caradero[3]. Item de abbate, qui pro fratre capto et uulnerato quasi pro mortuo cottidie missam celebrauit, sanabatur et liberabatur.‘[4]

‚Tercio pro deificacione.‘ Denn in dem Genusse der Eucharistie geht der Herr in unser Fleisch und Blut über und erhebt uns zu seiner Gottheit. Zum Beweise wird an das Gebet ‚Deus qui humanae substantiae dignitatem‘ etc. bei der Mischung von Wein und Wasser und an das Augustinsche ‚Tu mutaberis in me‘[5] erinnert. Der Gedanke war dem Volke auch geläufig: ‚unde dicas hoc: Iesu Christe, des waren gotes sun, du hast an dich genommen diu menschhait, nu taile mit mir dein gothait‘[6]. Eine Art Erhebung über das Menschliche hat auch jener Mann erfahren, welcher zum Lohne des Messehörens aus Palästina wunderbar sofort in sein heimatliches Dorf versetzt wurde[7].

---

[1] Statt ‚ariolo‘ ist auriolo oder aureolo zu lesen; gemeint ist die Goldammer, galbulus icterus, auch itter genannt (vgl. *Diefenbach* s. v. icter), deren Anblick angeblich die Gelbsucht (icterícia) heilte.

[2] Der Panther soll durch seinen Wohlgeruch die Tiere an sich locken, um sie dann zu verzehren. Das erzählen nach Aristoteles Plinius (Hist. nat. VIII, 17) und Solinus (Collectanea rerum memorabilium 17, 8, ed. *Mommsen* p. 91). Der Physiologus (c. 16) faſst diese Eigenschaft des Panthers in gutem Sinne auf, indem er ihn als Bild Christi bezeichnet, welcher durch seine Gnade und Lehre die Menschen an sich zieht (*Lauchert,* Geschichte des Physiologus. Straſsburg 1889. S. 16. 248). In diesem Sinne wird er auch als Exemplum in der Predigt gebraucht.

[3] Caraderus neben caladrius mittelalterliche lateinische Bezeichnung des fabelhaften Vogels Charadrius (χαραδριός). Derselbe hat nach dem Physiologus (c. 3) die Eigenschaft, den Tod des Menschen anzuzeigen. Er wendet sich nämlich von hoffnungslos Kranken ab, den zur Genesung gelangenden wendet er aber seinen Blick zu, fliegt dann fort und nimmt die Krankheit mit. Auch Christus kam zu uns und nahm unsere Krankheiten, d. i. die Sünden, mit sich ans Kreuz. (*Lauchert* a. a. O. S. 7. 232.) Plinius (Hist. nat. XXX, 11) schreibt die Eigenschaft des Charadrius dem obengenannten Vogel icterus zu. Vgl. auch *Konrad von Megenberg* p. 173.

[4] Aus *Bedas* Hist. Angl.; siehe oben S. 6.

[5] Confessiones VII, 10; PV. XXXIII, 157: „. . . et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: „cibus sum grandium: cresce et manducabis me, nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.““

[6] Dieser Gedanke ist in anderen Wendungen auch in dem altdeutschen Meſsgesange in Denkmäler XLVI, I[3], 177 ausgedrückt (siehe unten S. 687):

‚und ist iedoch daz unser dîn;
dû lâ daz dîn daz unser sîn.‘

[7] Siehe oben S. 14.

‚Quarto per confortacionem.' Dafür werden viele Schriftstellen vorgelegt und die Beispiele vom Schiffbrüchigen und von dem Soldaten, für welchen die Frau Messe lesen liefs, aus Gregors Dialogen[1].

‚Quinto propter ditacionem.' Es wird an die Bundeslade im Hause Obededoms (2 Reg. 6, 11) erinnert und an Schriftstellen, welche Segen an Gottes Wort knüpfen. ‚Exemplum de milite pro quo b. Uirgo militauit, quia missas plures audiuit[2]. Exemplum de duobus sutoribus[3]. De fratre, cui angeli pergamenum preparauerunt. Item de gentili et domina cum puero.'

‚Sexto a morte et periculis liberacio.' Viele Schriftstellen bezeugen die Macht Gottes zum Schutze des Menschen, und Ambrosius bekennt, dafs das Sakrament zum Schutze des Leibes und der Seele diene. ‚Exemplum de Vichenstainario et inimicis suis, qui eum in eleuacione corporis Christi occidere uoluerunt et non potuerunt. Item exemplum de eo, qui propter uomitum communicare non potuit, corpus Christi poni super corpus peciit. Pyxis rumpit, corporale scinditur, panni lacerantur, pectus aperitur, corpus Christi in cor eius descendit. Exemplum de magistro theologie parrysiensi, in quem demones irruerunt, sed per corpus Christi in fugam conuersi sunt.'

Das Thema dieser ganzen Reihe von Belehrungen bildet die Messe und deren Nutzen sowie die Eucharistie und deren Wirkungen. Mit der letzteren allein beschäftigt sich noch eine andere Reihe, welche neun Stücke umfafst und in breit angelegten Ausführungen von der Vorbereitung auf den Empfang des heiligsten Sakramentes und von dessen Segnungen handelt[4]. Beide Reihen bieten dem Prediger nicht

---

[1] Siehe oben S. 6.

[2] Vgl. *Cäsarius von Heisterbach,* Dialog. mirac. VII, 38; II, 49.

[3] Siehe oben S. 70.

[4] Auch hier bietet der Sammler Denkverse. Der Bl. 162^{b} stehende bedarf zweier Ergänzungen und der Tilgung des ‚post' nach ‚confortat':

‚Sanat, [con]fortat, [auget] participatque,
Delet peccata, securat commemoratque';

oder Bl. 170'^{b}:

‚Augeo, mitio, terreo, purgo,
Ignio, lumino, duplico, firmo,
Propinquo, mitigo, dulco et uitam dono,
Tot mense fercula pono.'

Vgl. auch oben S. 59. Die vielen vom Kompilator angeführten Denkverse sind Schulverse, nicht, wie *Schönbach* S. 62 meint, ‚zumeist' der Summula Raymundi

blofs ein reichhaltiges dogmatisches und ascetisches Material für die Belehrung des Volkes über die Messe und das heiligste Altarssakrament, sondern auch nützliche Fingerzeige, wie die Prediger dieses Material zweckmäfsig verwenden sollen.

Wenn der belesene und fleifsige Sammler in so ausgedehntem Mafse die liturgischen Belehrungen berücksichtigte, so handelte er nach dem Geiste des grofsen Regensburger Predigers, der es so meisterhaft verstand, in lebensfrischem Tone und in gemeinverständlicher Darstellung die Dogmatik und Symbolik der Liturgie dem Volke nahe zu bringen. Letzteres war aber nicht jedem Prediger gegeben. Denn nicht jeder gebot über das gleiche tiefe Verständnis der heiligen Handlungen, und nicht jeder verstand die schwierige Kunst, Belehrungen über die Liturgie in Worte zu kleiden, die der Fassungskraft des Volkes entsprechen und zugleich die Herzen mit heiligen Vorsätzen erfüllen und veredeln. Darin bleibt Bruder Berthold für immer Meister. Dafs er so wenige Nachahmer gefunden hat, liegt sowohl in der auch heute noch empfundenen Schwierigkeit der Abfassung guter liturgischer Predigten als auch in der Neigung der damaligen Prediger zu schulgemäfsen Predigtdispositionen. Nicht einmal unter den deutschen Minoriten fand er in der liturgischen Predigt Nachfolger. So vermifst man auch in den beiden der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörigen Predigtsammlungen, welche den Namen ‚Greculus‘ tragen und einen deutschen Minoriten[1] zum Verfasser haben, Belehrungen über liturgische Dinge. Nur in zwei Sonntagspredigten wird über die Messe gesprochen, beidemale aber nur zum Zwecke dogmatischer und moralischer Unterweisungen[2].

---

entnommen. Dafs Berthold die letztere aber gekannt und ihr einige Verse entliehen hat, ist zweifellos. Siehe oben S. 483.

[1] CFl. XI, 342 (14. Jahrhundert), Bl. 1—139: ‚Greculus de tempore per circulum anni‘ und CFl. XI, 289 (14. Jahrhundert), Bl. 1—86: ‚Opus Greculi de sanctis per circulum anni‘. Auf die letztere Sammlung machte *Linsenmayer* S. 169 unter Anführung des Clm. 9730 und 12691 aufmerksam. Der oben behandelte CGraec. 730 zitiert Bl. 276a den ‚Greculus‘ (vgl. *Schönbach*, Eine Grazer Handschrift S. 120); der Sammler hat beide Werke an vielen Stellen ausgiebig benutzt. Da die Grazer Handschrift 730 aus der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts stammt, mufs der ‚Greculus‘ der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zugewiesen werden. Dafs der Verfasser ein deutscher Minorit war, werde ich demnächst an anderer Stelle nachweisen.

[2] CFl. XI, 342, Bl. 50—51. Der Sermo ‚in cena Domini‘ beschäftigt sich mit der Erhabenheit der Messe ‚propter instituentem et preparantem, propter fidem magnam,

Der berühmte Verfasser der ‚Legenda aurea‘, Jakobus de Voragine, Erzbischof von Genua († 1298), behandelt in drei seiner ‚Sermones de sanctis‘ die Messe[1]. Sie sind passend für das Fest des hl. Gregor des Grofsen bestimmt. ‚Dedit in celebrationibus decus (Ecclus. 47, 12)‘ — beginnt der Sermo 305 — ‚Ista verba fuerunt dicta de David propheta et possunt conventius dici de beato Gregorio papa, qui misse celebrationem pulchre et decore ordinavit et ipsum ministrum celebrantem pulchro habitu insignivit. Videamus ergo quam decorus sit habitus ministri. Secundo quam decora sit celebratio ministerii.‘

Die Deutung der priesterlichen Gewänder ist symbolisch: sie mahnen den Priester zu tugendhaftem Wandel. Dürftig ist, was Jakobus zur Darlegung des decus celebrationis beibringt. Er will die ‚grofsen Geheimnisse‘ beschreiben, die in der Messe vorgehen. Diese sind vor der Konsekration: die fünfmalige Wendung des Priesters zum Volke mit der Begrüfsung ‚Dominus vobiscum‘, wodurch die Erscheinungen des auferstandenen Heilandes angedeutet werden; die ungleiche Zahl der Kollekten, welche die Unteilbarkeit Gottes ausdrückt; die Kerzen bei dem Evangelium und die Bekreuzung des Diakons auf Stirne, Mund und Brust. Bei der Konsekration kommen Altar, Corporale, Kelch und Patene in Betracht, die in üblicher Weise ebenso wie die Mischung von Wein und Wasser erklärt werden. Die Thurifikation bezeichnet den Wohlgeruch des Opfers auf dem Altare, und durch die Waschung der Hände und das Gebet ‚In spiritu humilitatis‘ bereitet sich der Priester zum Opfer vor. Nach der Konsekration ist die Dreiteilung der Hostie ein grofses Geheimnis, welches die dreifache Kirche bedeutet. Als sonstige Geheimnisse fafst er endlich die Abspülung der Finger nach der Kommunion und die Waschung der Hände nach der Messe auf.

---

propter multiplicem affectum sumentis‘. Ein anderer Sermo (Bl. 51'b) für denselben Tag behandelt die Eigenschaften der Hostie in moralischer Auslegung nach den Versen der Summula Raymundi Bl. 16, welche wir oben S. 485 Note 3 mitgeteilt haben.

[1] Inkunabel der Wiener Hofbibliothek s. l. et a., weder bei *Panzer*, wo t. IV, p. 212 und 1310 nur die ‚Sermones de tempore‘ stehen, noch bei *Hain* verzeichnet. Die ‚Sermones de sanctis‘ sind aber in Typen, Zeichen und Zeilenzahl (47) den bei Panzer erwähnten ‚Sermones de tempore‘ gleich, stammen also aus derselben Offizin. Von der Messe handeln Sermo 305. 306. 307.

In der zweiten Predigt (Sermo 306) beschäftigt sich Jakobus hauptsächlich mit den Gebeten in der Messe. David habe Psalmen verfafst und singen lassen; ‚cuius exemplo sancti patres diversos cantus circa altare decantandos ediderunt et missam vocaverunt. Quia vero ibi erant multe prolixitates, ideo beatus Gregorius prolixitates resecavit et ipsam missam convenientius ordinavit; et ideo secundum eius ordinationem in ipsa missa aliqua exponamus‘. Diese Erklärung beginnt mit dem Introitus und befafst sich nur mit den Stücken aufserhalb des Kanons. Er flicht auch Notizen über die Päpste ein, welche einzelne Stücke eingeführt haben, und über die Sequenzendichter, wobei aus dem gelehrten Notker ein ‚Rogerius abbas s. Galli‘ wird. Bei dem Sanctus erzählt er nach Johannes Damascenus die Legende, nach welcher bei einer in Konstantinopel gegen Unwetter gehaltenen Bittprozession ein ekstatisch gewordener Knabe von Engeln das ‚Sanctus deus, sanctus fortis, sanctus immortalis‘ gehört haben soll[1]. Er berichtet weiter, dafs die Apostel kleine Altäre mit sich geführt hätten und dafs der des hl. Petrus in Rom noch zu sehen sei. Den Schlufs der Predigt bilden mehrfache Erklärungen der Dreiteilung der Hostie und des Agnus Dei.

Die dritte Predigt (Sermo 307) erklärt zunächst, warum die Messe in drei Sprachen, der hebräischen, griechischen und lateinischen, gelesen werde. Das geschehe, um dem titulus crucis zu entsprechen; dann, weil sie die edelsten sind, und endlich, um die Universalität der Kirche darzustellen. Nachdem er die hebräischen und die griechischen Worte in der üblichen Weise interpretiert hat, geht er zu dem Vortrag der lateinischen Worte in der Messe über. Dieser geschehe als sonus cum pulsu, wie bei den Psalmen; als sonus cum voce, wie bei den Kollekten, der Epistel, dem Evangelium und Credo — welche Teile zugleich erläutert werden —; endlich als sonus cum cantu in den Gesängen, die aus mystischen Gründen am Anfang (Introitus), in der Mitte (Sanctus) und am Schlufs der Messe (Agnus Dei) gesungen würden.

Wie tief diese Predigten an innerem Gehalte und homiletischem Werte unter den Bertholdschen Mefspredigten stehen, braucht kaum gesagt zu werden. Sie haften am Äufseren und versuchen nicht einmal,

---

[1] *Johannes Damascenus,* De fide orthodoxa III, 10; *M.* P. G. XCIV, 1022.

dem Volke das größte Geheimnis der Messe, die Konsekration, in seiner Bedeutung für das religiöse Empfinden und Leben nahe zu bringen. Es fehlt ihnen völlig jede praktische Anleitung des Volkes, das Anhören der Messe für die Seele nutzbar zu machen. Sie waren aber handschriftlich auch in Deutschland weit verbreitet. Der Ruhm des Legendenschreibers hat dem Prediger Erfolge gebracht.

In der dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen Predigtsammlung des Dominikaners Peregrinus findet sich an zwei Stellen eine nur oberflächliche Bezugnahme auf die Messe, indem der Prediger die Pflicht der Anhörung der Messe und des Verbleibens bei derselben bis zum Schlusse einschärft. Die weit verbreiteten Sermones Socci des Abtes Konrad von Brundelsheim († 1321) enthalten keine einzige Meßpredigt. In der Predigtliteratur machte sich im Gegensatze zu der frischen, dem praktisch-religiösen Leben dienenden Predigtweise Bertholds die gelehrt-scholastische Methode immer stärker geltend. Den Predigern dieser Richtung paßten liturgische Erklärungen nicht in ihre Schemata.

Aber auch unter den Predigern der mystischen Schule fanden liturgische Belehrungen des Volkes keine Pflege. Denn es konnte diesen Theologen nicht zusagen, sich mit der Erklärung äußerer Zeremonien zu befassen, deren Wert sie gemäß den Grundanschauungen und den Zielen ihrer Spekulation geringer einschätzten als ihre anders gesinnten Zeitgenossen. Wie wenig sie aber von einer den katholischen Grundsätzen widersprechenden Herabsetzung des Wertes und der Wirkungen der Messe wissen wollten, ist an anderer Stelle[1] gezeigt worden. In den erbaulichen Schriften, an welchen die Schule der Mystiker sehr reich ist, versäumen sie nicht, neben den Anleitungen zur Kommunion auch die Bedeutung der Messe zu erklären. Sie folgen darin dem seligen Albertus Magnus. In dem ersten Teile der Messe erblicken sie die Vorbereitung auf die Erlösung, in dem zweiten Teile, welcher die Opferung und den Kanon umfaßt, die Vollendung der Erlösung und in dem dritten Teile der Messe die Vereinigung der Seele mit Gott[2]. Von dem Geiste dieser Schule sind auch einige deutsche Meßerklärungen, die uns unten beschäftigen werden, durchweht. In

[1] Siehe oben S. 298. 299. [2] *Greith* S. 331. 398.

ihren Predigten aber sehen die Mystiker von einer ins einzelne gehenden Erklärung der Meſszeremonien ab. Sie zogen es vor, ihre Zuhörer vor allem über den Weg zu unterweisen, der durch verschiedene Stationen zur Vereinigung mit Gott in Abtötung, Glauben und Liebe führt.

Auch im 15. Jahrhundert herrschte die scholastische Methode in der Predigtliteratur fort. Dogmatische und moralische Themata mit schulgemäſsen Einteilungen füllen die zahlreichen und dicken Predigtbände. Die Theologen der Universitäten, an welchen viel gepredigt wurde, gaben den Ton an und scheinen liturgische Erklärungen als für die Kanzel ungeeignet betrachtet zu haben. So finden sich in der umfangreichen Predigtsammlung des Wiener Professors Thomas von Haselbach und der kürzeren des Heidelberger Johannes von Frankfurt keine Meſspredigten. Der Kollege des ersteren aber, Nikolaus von Dinkelsbühl, hat eine Sammlung von längeren Predigten über die Eucharistie hinterlassen, die in vielen Handschriften enthalten sind[1]. Die erste handelt von der Eucharistie als Sakrament und als Opfer, von der Kommunion unter einer Gestalt, von dem realen und mystischen Genuſs und der dadurch bewirkten Vereinigung mit Christus. In der zweiten wird erörtert, warum es angemessen sei, daſs sich Christus als Speise, und zwar in der Gestalt von Brot und Wein, darreiche, wie erhaben diese Speise sei und welche Reinheit sie erfordere. Die Vorbereitung auf die Kommunion bildet das Thema der dritten Predigt. Die vierte behandelt die Fragen, ob es sich empfehle, oft zu kommunizieren und zu zelebrieren, und wie dies zu geschehen habe, nämlich in inniger Betrachtung des Leidens des Herrn. Daran schlieſsen sich unmittelbar Ausführungen über die Repräsentation des Leidens Christi durch die Messe an. Dasselbe wird schon durch die priesterlichen Gewänder und mehr noch durch die Kreuze im Kanon und andere Zeremonien dargestellt. In der Darlegung dieser Beziehungen folgt der Magister dem Papste Innocenz III. und dessen Vorbildern und Nachtretern. Aus dieser Repräsentation folgert er die Pflicht der andäch-

[1] Wir benutzen Clm. 5896, welcher auf Bl. 284—305 vier Sermones Nikolaus' ‚De corpore Christi' enthält. Der 4. Sermo füllt die Bl. 298—305 und war offenbar ursprünglich Sermo 4 und 5. Der letztere hat mit der Darlegung der Beziehungen der Messe zum Leiden Christi begonnen (Bl. 302). Der CMl. 407 konnte daher von einer 5. Predigt Nikolaus' reden (siehe unten Abschnitt 14).

tigen und demütigen Anhörung der Messe; denn nur eine solche könne Segen für den Menschen bringen. Den Schluſs bildet eine moralische, herzliche Erklärung der Antiphon ‚O sacrum convivium, in quo Christus sumitur‘.

Während sonach im ganzen die schulgemäſsen und gelehrten Predigten der Liturgie nur geringe Beachtung schenkten, kamen die für die Masse des Klerus bestimmten Predigtsammlungen des 15. Jahrhunderts dem Bedürfnis des Volkes bereitwilliger, wenn auch nicht immer glücklich, entgegen.

Unter den Predigtsammlungen des 15. Jahrhunderts erfreuten sich insbesondere die ‚Sermones discipuli‘, das ‚Dormi secure‘ und die ‚Sermones parati‘ der weitesten Verbreitung. Die zuerst genannte Sammlung ist ein Werk des der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts angehörigen Dominikaners Johannes Herolt[1]. Sie enthält Predigten de tempore und de sanctis und obendrein noch Beispiele[2]. Im 14. Sermo spricht er von der Elevation der Hostie in der Messe und erzählt, daſs die Anbetung der Hostie beim Klange des Wandlungsglöckleins einen Menschen, der sich erhängen wollte, gerettet habe. In dem Sermo 48 de sanctis erläutert er die zwölf Meſsfrüchte. Dabei wiederholt er abergläubische Anschauungen und sucht dieselben überdies noch mit der Autorität von Kirchenvätern zu decken[3].

Nicht minder beliebt und gebraucht waren die aus derselben Zeit stammenden ‚Sermones dominicales‘ — auch ‚Dormi secure‘ genannt — des Kölner Minoriten Johannes de Werdea[4]. In dem Sermo 68 gibt derselbe eine zweckmäſsige, aber von wunderlichen Erzählungen leider nicht freie Anleitung zum Messehören, die bereits oben zur Besprechung gelangt ist[5].

Die dritte Sammlung, ‚Sermones parati‘[6], bietet in der Predigt an Coena Domini eine kurze Erklärung der Messe. Sie beginnt[7]:

---

[1] Über Herolt vgl. *Cruel* S. 480 ff.; *Hurter* IV, 649 und besonders *N. Paulus*, Johann Herolt und seine Lehre, in Zeitschrift für kath. Theologie XXVI (1902), 417 ff.

[2] Sermones discipuli de tempore et de sanctis una cum promptuario exemplorum. Nürnberg, Koburger, 1490. (Inkunabel von St. Florian X, 229 A.) Die groſse Zahl der Ausgaben ist bei *Hain* *8473—8513 verzeichnet.

[3] Siehe oben S. 54. [4] Vgl. *Landmann* S. 7; *Cruel* S. 478 ff.

[5] Die Ausgaben bei *Hain* *15955—*15979. Siehe oben S. 21.

[6] Sermones parati de tempore et de sanctis. Die Ausgaben bis 1500 bei *Hain* 12397—*12413. Vgl. *Cruel* S. 474. [7] Sermo 74 in Coena Domini.

‚Hodie, fratres carissimi, summus sacerdos Iesus Christus primam missam celebravit et in posterum per totam ecclesiam fieri ordinavit. Unde de expositione misse breviter audiamus.' Die Erklärung gibt die üblichen allegorischen Deutungen wieder. Die acht Kreuze, welche nach der Konsekration bis zum ‚Nobis quoque' gemacht werden, deutet der Minorit aber als die Erinnerung an die ‚acht Worte Christi am Kreuze' [1].

Als bedeutender Prediger galt der literarisch ungemein tätige Dominikaner Johannes Nider († 1438) [2]. In seiner Predigt am Fronleichnamsfeste [3] kommt er auf die Früchte der Messe zu sprechen und belegt seine Ausführungen mit Beispielen aus Gregors Dialogen, aus Cäsarius von Heisterbach und anderen [4]. Die Darlegung zeichnet sich trotz aller Anlehnung an die legendarischen Traditionen vorteilhaft vor der seines Ordensgenossen Johannes Herolt aus. Eine Meſserklärung findet sich in den Predigten Niders nicht.

Eine solche bietet aber der Augustiner-Eremit Gottschalk Hollen († 1481) [5] in dem dritten Sermo am Fronleichnamsfeste [6]. Bis zum Offertorium werden die einzelnen Akte der Messe in allegorischer Weise kurz aber ausreichend erklärt. Diese Vollständigkeit wird in der weiteren Ausführung vermiſst; dagegen erläutert er weitläufig die Bedeutung der Erhebung der Hostie und des Kelches, der Kreuze, des Brechens der Hostie und des ‚Agnus Dei', alles in der traditionellen Weise. Die zweite Predigt an demselben Feste [7] beschäftigt sich ebenfalls mit der Messe. Sie behandelt folgendes: 1. Cur missa omni die celebretur; 2. quare quilibet interesse teneatur; 3. qualiter devote audiatur; 4. quibus interesse negatur. Die Ausführungen des Predigers über die letzten drei Punkte sind bereits oben gewürdigt worden [8]. Auch sein ‚Praeceptorium divinae legis', welches dem Klerus

[1] Acht Worte Christi am Kreuze, weil die Worte: ‚Ecce filius tuus! Ecce mater tua!' als zwei Worte betrachtet wurden. Wir zählen sieben Worte.

[2] Über Nider und seine Bedeutung als Prediger vgl. *Schieler*, Magister Johannes Nider (Mainz 1885) S. 75. 402 ff. *Cruel* S. 469 ff. Siehe auch oben S. 23.

[3] Sermo de tempore 46. Die Ausgaben der Sermones de tempore et de sanctis siehe bei *Hain* *11 797—11 805.

[4] Siehe oben S. 54.

[5] Über Hollen vgl. *Landmann* S. 31 ff.; *Cruel* S. 505 ff. Seine ‚Sermones dominicales' erschienen in zwei Teilen in Hagenau 1517; Landmann erwähnt Ausgaben von 1519 und 1520.

[6] Sermones II, 42. [7] II, 41. [8] Siehe oben S. 21.

als Material für den Unterricht und für die Predigt dienen sollte, beschäftigt sich mit der Messe, gibt aber nur Belehrungen über die rechte Weise der Anhörung derselben.

Unter den ‚Sermones dominicales' des Minoriten Michael de Hungaria[1], die auch durch deutsche Drucker verbreitet wurden, befindet sich eine längere Predigt über die Messe[2]. Der Prediger teilt den Stoff in drei Teile: 1. Necessaria missae celebritas; 2. maxima missae utilitas; 3. previa missae sagacitas. In dem ersten Punkte führt er nach Innocenz III. fünf Gründe für die tägliche Feier der Messe an und legt dann in schulgemäfser Form dar, dafs zur Messe ein sacerdos ordinatus, die intentio consecrandi, debita materia und verborum forma gehören. Die heilige Handlung stellt das Leben und besonders das Leiden Christi dar. Er zählt in der Messe 33 Akte oder Zeremonien; diese entsprechen den 33 Lebensjahren des Herrn. Wer dieselben in der rechten Weise betrachtet, wird bald zur Andacht, bald zur Demut, bald zur Geduld, bald zur freiwilligen Armut, bald zur Liebe angeleitet werden. Das zeigt der Prediger nun, indem er an den einzelnen Handlungen der Messe die Erinnerung an das Leben und Leiden des Herrn nachweist und entsprechende Mahnungen daran knüpft. Weiter untersucht er die Schulfrage, ob die Messe eines guten Priesters mehr Wert habe als die eines schlechten, und geht dann zur Erörterung der Pflicht der Laien, die Messe andächtig zu hören, über. Dabei begegnet er dem Einwand der Laien, dafs sie die Worte des Priesters nicht verstehen, mit der sonderbaren Erklärung, die wir oben mitgeteilt haben[3]. An Mahnungen zum fleifsigen Besuch der Messe läfst es der Minorit nicht fehlen.

Im zweiten Teil behandelt er den Nutzen der Messe. Er bedient sich aber nicht des üblichen Schemas über die Mefsfrüchte, sondern legt dar, dafs die Messe eine ‚satisfactio peccatorum', die ‚memoria

---

[1] Sermones dominicales perutiles a quodam fratre hungaro ordinis minorum de observantia comportati Biga salutis intitulati feliciter incipiunt. Hagenaw 1498 (Inkun. des Chorherrenstiftes St. Florian X, 277). Vgl. *Hain* 9051. Dafs der Verfasser Michael de Hungaria ist, wird allgemein angenommen. In derselben Offizin erschienen auch die ‚Sermones quadragesimales Bige salutis a fratre ordinis minorum de observantia familie Ungarie' (Erklärung der Zehngebote) und die ‚Sermones de sanctis . . . Biga salutis intitulati a quodam fratre Hungaro in conventu Pesthinensi' (1499). Vgl. *Fabricius* V, 75: *Hurter* IV, 833.

[2] Sermo 79 Dominica II post Pentecosten. [3] Siehe oben S. 25.

passionis Christi' sei und die ‚evasio periculorum' gewähre. Für das letztere erinnert er an die Legende, welche dem Schillerschen ‚Gang zum Eisenhammer' zu Grunde liegt. Der dritte Teil endlich ist der moralischen Vorbereitung des Priesters gewidmet, von welchem er ‚carentia criminis, diligentia examinis, ferventia orationis' fordert[1].

Andere Prediger begnügen sich mit der Einschärfung der Pflicht, an Sonn- und Festtagen Messe zu hören, und erörtern die Frage, ob das in der Pfarrkirche geschehen müsse[2]. Im allgemeinen fehlt den meisten Predigten des 15. Jahrhunderts eine tiefere Auffassung der Bedeutung des heiligen Opfers sowie die warmherzige Darlegung der Segnungen desselben und der dem gläubigen Christen daraus erwachsenden moralischen Pflichten, wie wir sie in Predigten des 13. Jahrhunderts, insbesondere bei Berthold von Regensburg, finden. Auch die den Geistlichen zu Gebote stehenden Hilfsmittel für die Abfassung von Predigten lieferten nicht das Material zur Ausarbeitung von tiefer angelegten, fruchtbaren Meſspredigten. Die deutsche ‚Summa Iohannis' legte das Hauptgewicht auf kirchenrechtliche Belehrungen, und die auch in Deutschland verbreitete ‚Summa praedicantium' des englischen Dominikaners Bromyard behandelt unter dem Stichworte ‚missa' die einschlägigen Fragen nur oberflächlich und sieht von liturgischen Erläuterungen gänzlich ab[3].

---

[1] In dem Predigtwerke des westfälischen Dominikaners *Johannes Niger* (Schwarten, † gegen 1530) steht auch eine Predigt über die Messe, welche *Jostes* (Zur Geschichte der mittelalterlichen Predigt, in Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde XXIV [Münster 1886], 16) erwähnt, ohne nähere Angaben zu machen.

[2] So im ‚Speculum aureum decem preceptorum fratris Henrici Herpf (ca. 1460) ordinis Minorum de observantia per modum sermonum ad instructionem tam confessorum quam praedicatorum' (Nürnberg, Koburger, 1481) Sermo 2, und in den ‚Sermones thesauri novi de tempore' (Argentine 1484, Inkunabel des Stiftes Melk. P. 57) Sermo 152.

[3] Doctissimi viri fratris Iohannis Bromyardi ordinis Predicatorum Summa predicantium (Nürnberg, Koburger, 1485). Bromyard erhebt bei der Behandlung der Frage nach dem Werte der Messe des guten und des bösen Priesters heftige Klagen gegen letzteren und rät, die ‚mali sacerdotes' nicht Messe lesen zu lassen und denselben kein Geld für Meſsintentionen zu geben.

Vierzehnter Abschnitt.

Die deutschen Meſsauslegungen.

Fast gleichzeitig mit der nachweislichen Behandlung der Zeremonien der Messe auf der Kanzel begann man auch, die letzteren in deutschen Schriften zur privaten Belehrung und Erbauung zu erklären. Der erste bekannte Versuch erscheint in der Form eines Lehrgedichtes. Dasselbe ist der altdeutschen Predigtsammlung eingefügt[1], welche seit ihrer Veröffentlichung durch Kelle den Namen ‚Speculum ecclesiae' trägt. Zuerst wurde das Gedicht über die Messe von Pfeiffer im Jahre 1841 veröffentlicht[2]. Ob dasselbe von dem Verfasser des ‚Speculum ecclesiae' stammt oder der Sammlung erst später hinzugefügt worden ist, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls wird zugestanden werden müssen, daſs der Zusammenhang zwischen der Meſserklärung und dem unmittelbar vorhergehenden Stücke der Predigtsammlung nur ein loser ist. Das ‚Speculum ecclesiae' gehört wahrscheinlich dem Anfang des 13. Jahrhunderts an[3]. Unser Lehrgedicht über die Messe scheint schon in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts entstanden zu sein. Seine Abfassung muſs nämlich in die Zeit fallen, in welcher die Elevation der heiligen Hostie unmittelbar nach der Konsekration noch nicht allgemein üblich war. Denn der Verfasser erwähnt sie nicht, wohl aber hebt er die kleine Elevation bei dem ‚Per ipsum' hervor[4]. Bei der groſsen Bedeutung, welche die Elevation nach der Konsekration im kirchlichen Leben gewann, wäre deren stillschweigende Übergehung in einer für das Volk bestimmten Meſserklärung unverständlich. Man wird daher schlieſsen dürfen, daſs

[1] *Kelle*, Speculum ecclesiae S. 144—157 aus Cgm. 39, Bl. 132—142.

[2] Zeitschrift für deutsches Altertum I, 270—283.

[3] *Schönbach* (Studien I, 142) setzt die Abfassung des ‚Speculum' in die Zeit von 1220 bis 1230.

[4] Vers 477; *Kelle* S. 156.

sie dem Verfasser des Gedichtes unbekannt war. Nach dem Zeugnisse des Cäsarius von Heisterbach[1] ordnete der Kardinal Guido von Präneste bei Gelegenheit des 1201 in Köln zur Beilegung des Kaiserstreites abgehaltenen Konventes an, daſs das Volk bei der Elevation der Hostie auf den Klang der Glocke hin niederfallen und bis zur Konsekration des Kelches in kniender Stellung verbleiben solle. Demnach darf man annehmen, daſs die Elevation nach der Konsekration am Ausgange des 12. Jahrhunderts am Rhein schon geübt wurde. Denn nicht diese wurde von dem Kardinal Guido eingeführt, sondern nur das Glockenzeichen und das Knien der Gemeinde. Zu der gleichen Zeit dürfte der Gebrauch auch in die alemannischen Klöster gekommen sein. In einem dieser Klöster sind ‚Speculum‘ und Gedicht entstanden, nicht in Benediktbeuren, wohin das Buch viel später durch Schenkung gelangt ist[2].

Das Gedicht, welches aus 524 Versen besteht, folgt in der Handschrift einer Predigt ‚De virginibus‘, welche von den klugen und den törichten Jungfrauen handelt. Die törichten Jungfrauen — endigt die Predigt — sind die Bösen, welche der Richter der Hölle überantwortet. Darum soll man die Heilige, deren Fest gefeiert wird, um ihre Hilfe bei Gott bitten, daſs er uns vor dem wütenden Feinde, dem Teufel, beschirme und in den Himmel aufnehme. Daran schlieſst sich das Gedicht mit folgendem Anfang[3]:

‚Nu mac der man als gerne eine zeware
uaren zŏ den ewigen genaden,
sam daz er uolge dem gesellen,
der in verlaitet zŏ der helle.‘

Wie ein Vogelsteller spannt der Böse seine Netze aus und führt die Betrogenen gefangen zur Hölle. Die Perlen solle man nicht den Schweinen vorwerfen; den letzteren gleichen aber jene Menschen, die Gottes Wort verspotten. Doch auch jene werden bestraft werden, welche zwar Gottes Wort loben, es aber nicht tun.

‚Wer auer reit daz gŏt
und diu werch dazŏ tŏt . . .
er ist ŏch ein uil selig man,
daz er ie an dise werlt bequam.‘[4]

---

[1] Dialog. mirac. IX, 51; II, 206: ‚Praecepit enim ut ad elevationem hostiae omnis populus in ecclesia ad sonitum nolae veniam peteret sicque usque ad calicis benedictionem prostratus iaceret.‘ [2] *Kelle* S. XIII.

[3] Ich bediene mich der jetzt üblichen Interpunktion. [4] Vers 1—49.

Nach dieser Einleitung bekennt der Dichter, daſs seine Sünden ihn zwar zu guter Rede unfähig machen, daſs er aber auf den Heiligen Geist vertraue. Darum will er es wagen:

‚so mohte ich urlob haben
zedem aller hersten man
umbe eine rede göt,
die man uil dicche uor töt,
umbe die uil misliche varwe,
da die briestere stent garwe
uor dem altare.' [1]

Die Absicht des Dichters ist also, den Schmuck, d. i. die Kleider zu deuten, welche der Priester am Altare trägt. Ehe er dazu übergeht, handelt er in wenigen Versen (Vers 79—90) von der Bedeutung und dem Nutzen der Messe. Eingesetzt hat sie der Heiland, indem er darin sein Fleisch und Blut darbot. Darum ist sie segensmächtig; wer sie hört, dem hilft sie, falls er an diesem Tage stirbt, aus aller Not [2]. Der Gedanke, daſs solchen Segen nur jene erlangen, welche demütigen und geduldigen Sinnes sind, führt den Dichter von seinem Thema ab. Er mahnt, daſs man den Priestern, die Gott zu Hirten gesetzt, folgen solle. Die Priester, ‚die ewarten', taufen die Kinder, stärken uns durch Gottes Wort in unsern Leiden und lösen uns von unsern Sünden. Sie sind das Salz der Erde, durch welches die Menschheit geheiligt wird. Dem Priester ist die Herde der Gläubigen zur Hut übergeben. Er geht dem verlorenen Schäflein nach und bringt es wieder in den Stall. Wer sich aber dahin nicht bringen läſst, der verfällt dem Wolfe, dem Teufel (Vers 91—186).

Nach dieser langen Abschweifung kommt der Dichter endlich zu seinem Thema: ‚die misliche varwe' — den verschiedenartigen Schmuck — des Priesters zu beschreiben. Damit beginnt die Meſsauslegung. Sie handelt (Vers 191—336) von der Zier und den Kleidern des Priesters und dessen unmittelbarer äuſserer Vorbereitung zur Messe. Die Tonsur, ‚blatte' [3], bezeichnet ihn als ‚phaffen'; die ‚lappen', die weiſsen, vom

---

[1] Vers 61—67. ‚Varwe' ist hier nicht, wie *Kelle* S. 267 irrig meint, Farbe, sondern Zier, Schmuck; vgl. *Schade* u. d. W. farawa (Aussehen) und *Lexer* u. d. W. varwe; ‚misliche' = verschiedene; ‚garwe' = ganz und gar, bereit.

[2] Siehe oben S. 65.

[3] Vgl. Gemma animae I, 196; *M.* CLXXII, 603, wo die Tonsur ‚platta' genannt wird.

Halse an die Brust herabhängenden Bäffchen[1], bedeuten die Keuschheit. Mit dem Kamme ordnet er sein Haar und wäscht dann zum Zeichen äuſserer und innerer Reinheit die Hände[2]. Nun nimmt er ‚ein vil herlich gewant; daz heizzet ein humerale' und bedeutet den Schatten des Heiligen Geistes[3]; seine zwei ‚gurtele' aber sind Symbole der Keuschheit und Tugend. Die Albe bezeichnet den Glauben[4], der in guten Werken stark ist. Das Cingulum, ‚der gurtel', bedeutet die Gerechtigkeit[5], die Stola[6] (stôle)

‚sante peters ioch,
do er dar in geweten was,
do er sanc uñ las.'

Die Kasel bezeichnet die drei göttlichen Tugenden, fides, spes und caritas[7]; endlich

‚der hantuane bezeichent die gotes uart[8],
da diu helle berôbet wart,
uñ er die sîne alle
lôste uon der helle.'

---

[1] Vgl. *Lexer* u. d. W. lappe und *Schade* u. d. W. lappa. Daſs sie von weiſser Farbe waren, geht aus der Deutung hervor, und daſs sie als charakteristisches Kleidungsstück betrachtet wurden, ergibt sich aus den Versen:

‚ez sint zwo varwe wolgetan,
die der briester an im sol haben.'

Als diese doppelte Zier werden die ‚blatte' und die ‚lappen', die er trägt, genannt. In den lateinischen Meſserklärungen jener Zeit werden die ‚lappen', die man später ‚quadranguli' nannte (siehe *Diefenbach* u. d. W.), nicht erwähnt.

[2] Gemma I, 199, p. 604: ‚Deinde pectit crines capitis . . . Aqua abluit manus . . .'

[3] Die Deutung ist originell. Sonst gilt das Humerale als Symbol der ‚galea salutis' (vgl. *Martène*, De eccl. rit. I, 127), wie auch heute, oder der ‚spes coelestium' (Gemma animae I, 201, p. 604), oder als Erinnerung an die Verbergung der Gottheit durch die Menschheit in Christo (*Rupert von Deutz*, De offic. I, 19; *M.* CLXX, 22). Annähernd erinnert an die Deutung des Dichters die Oratio ad humerale bei *Gerbert* (Mon. I, 345), in welcher steht: ‚humeros meos sub umbra alarum tuarum protege'.

[4] Auch diese Deutung ist abweichend von der gewöhnlichen; sie findet sich aber in dem Sacramentarium des Honorius von Autun (c. 29, p. 763: ‚albam i. e. fidem pro lorica').

[5] Vgl. das Gebet ad zonam bei *Gerbert* a. a. O.

[6] Die Beziehung der Stola auf das Kreuz des hl. Petrus — denn das ist das ‚ioch sante peters' — kommt sonst unseres Wissens nicht vor, wiewohl die Stola allgemein als Symbol des iugum Domini aufgefaſst wurde. Nach der Legende empfing Petrus an seinem Kreuze von Christus ein Buch, aus welchem er die Worte, die er sprach, vorlas. Vgl. Legenda aurea c. 39, p. 375.

[7] Sonst wird die Kasel nur als Symbol der caritas aufgefaſst.

[8] Die rememorative Deutung des Manipulus knüpft an die Etymologie des

Im Verhältnis zu der breiten Erklärung der priesterlichen Gewänder ist die nun folgende Meſserklärung dürftig. Sie umfaſst die Verse 337—524, deren gröſster Teil jedoch von moralischen Nutzanwendungen in Anspruch genommen ist. Der Priester neigt sich vor dem Altare, betet kniend das Confiteor und bittet Gott um seine Huld, daſs er ‚bote werde uon dem himele zŏ der erde'. Das Kyrie erinnert an den Alten und Neuen Bund. Die Epistel (lezzen) wird nur erwähnt; bei dem Evangelium mahnt der Dichter, Gottes Wort fromm anzuhören, und beim Credo bemerkt er (Vers 373—376):

> ‚den sol kunnen wîb unde man,
> der îe zerehter tŏfe kam,
> daz er in spreche swa er sî,
> daz er damite bewart sî.'

Bei dem ‚Orate fratres' steht der Priester ‚mit den armen gechrucet' da und stellt den gekreuzigten Heiland vor; das Volk soll dabei Gott bitten, daſs die Messe allen gnadenreich werde. Im Sanctus ruft der Priester die Engel zu Hilfe.

> ‚darnach neiget er
> uur den alter sîn höbet,
> da mite chundet er uns die nôt,
> daz unser herre was an dem chruce tôt,
> uñ sîn heil. geist gesegenot
> unde gewîhet
> uon simme heil. lichenamen sciet' (Vers 399—405).

Mit diesen wenigen Worten begnügt sich der Dichter, um den Kanon anzudeuten. Er erwähnt dann sofort das ‚Nobis quoque peccatoribus', das die Bekehrung des Centurio unter dem Kreuze bedeute. Länger verweilt er bei der Schilderung der Wunder, die sich bei Christi Tode ereigneten.

Nun schaltet der Dichter die Erklärung von Corporale, Kelch, Patene und der Mischung von Wasser und Wein bei dem Offertorium ein. Er bedient sich dabei der üblichen Deutungen: das Corporale

---

Wortes ‚hantuane' und an die bildlichen Darstellungen der Höllenfahrt Christi und des auferstandenen Heilandes an, welcher eine Fahne in der Hand trägt (vgl. *Kraus*, Gesch. der christl. Kunst II, 1 [Freiburg i. B. 1897], S. 350). Im allgemeinen wird aber der Manipulus unter Bezugnahme auf Ps. 125, 6 (Venientes autem venient cum exultatione, portantes manipulos suos) als Symbol der Früchte der guten Werke bezeichnet.

bezeichnet das Leichentuch, der Kelch das Grab Christi, die Patene den Stein auf dem Grabe, die Mischung von Wein und Wasser[1] endlich drückt die gnadenreiche Berufung der Christen zu Gott aus (Vers 440 ff.):

‚In den chelech giuzzet er den wîn,
der scol aller herest sîn;
daz er daz wazzer da zŏ tŏt,
daz geurŏt uns allen den mŏt,
daz got den willen habete,
daz er uns zŏ ime ladete.
diu zwei werdent da gesegenot;
daz dritte ist ein brôt,
daz brichet er in driu;
heilic sint si elliu.
diu zwei behaltet er sâ
vil wole daz ist war,
daz dritte sciuzzet er in den win,
daz scol der hêre merôt[2] sîn;
daz ist auer der merôt, des unser herre gerete,
do er mit seinen iungeren mêrte.'

Von der Mischung des Weines mit Wasser springt er sofort zur Brechung der heiligen Hostie über, ohne dieselbe zu erklären. Daran fügt er eine Belehrung über die Vorbereitung zum Empfange der Kommunion. Durch diese Einschaltung hatte er aber die Ordnung der Messe, die bis zum ‚Nobis quoque peccatoribus' geführt war, verlassen. Er nimmt sie nun mit den Versen

‚unze er daz sacrificium ûf heuet,
so sprichet er iesâ,
per omnia secula'

wieder auf, erwähnt die Elevation von Hostie und Kelch bei dem ‚Per ipsum' und schließt daran ein Lob des Vaterunsers. Die ‚Stille' bei dem ‚Libera' gibt ihm Anlaß, von den drei ‚Stillen' in der Messe zu reden:

‚an der misse geswiget er drî stunt;
da mite tŏt er uns kunt
die trî tage,
die unser herre lac in dem grabe;
nach dem dritten tage
erstŏnt er un̄ erscein sinen iungeren sâ
in eimme gademe,

[1] Gemma animae I, 47 und 44. [2] ‚merôt' = Abendmahl.

da si uor den iuden waren bespart.
do sprac der heil. christ:
Pax uobis miniu chint!
der briester sprichet noch also,
des sculn wir immer wesen uro.
so sol einer dare gâhen,
den gotes uride enphâhen
unde sol under die anderen teilen die minne' (Vers 492—506).

Den Schluſs bilden folgende Ermahnungen (Vers 514—524):

,so mugen (wir) wol urlop han
uñ urolichen dane gân,
so uasten uñ uîren,
als man uns gebivtet,
unsers zehenden uñ unsers almôsenes,
ioch des gebetes
sculen wir ulizzeclichen phlegen[1].
da mite sculn wir alle chomen
zô der himeliscen ierusalem,
zô den himeliscen genâden.
dar helfe uns got. Amen.'

Des Dichters ausgesprochene Absicht war, nur von der Kleidung des Priesters am Altare zu reden; er erweitert aber seine Arbeit zu einer Belehrung über das, was in der Messe vorgeht. Bezüglich des letzteren beschränkt er sich jedoch auf die Teile, die ihm als besonders geeignet für moralische Darlegungen erscheinen. Es kommt ihm, wie es scheint, vor allem darauf an, das, was in dem heiligen Opfer dem Laien gegenüber in die äuſsere Erscheinung tritt, nach seiner moralischen Bedeutung zu erklären und dem Laien zu ermöglichen, mit geistigem Nutzen der Messe anzuwohnen. Daſs er den Kanon fast schweigend übergeht, entsprach den damaligen Grundsätzen[2]; minder verständlich ist es, warum er sich die erbaulichen Momente, die im Introitus, Kyrie und Offertorium liegen, entgehen lieſs.

Ohne Zweifel hat der Dichter nach lateinischen Vorlagen gearbeitet; er hat dieselben aber in durchaus origineller Weise für seine von frommem Sinne und tiefem Gemüte zeugenden Erklärungen benutzt. Bei der Deutung der priesterlichen Kleidung hat er sich wahrscheinlich an die ihm bekannten Gebete, welche bei Anlegung derselben zu verrichten waren, gehalten. Diese Gebete, welche heute in der lateinischen

[1] Vgl. Gemma animae I, 29. 30, p. 553. 554. [2] Siehe oben S. 630 ff.

Kirche überall gleich lauten, waren damals verschieden. Daher stammen denn auch die Abweichungen von den sonst üblichen Erklärungen, die wir oben schon vermerkt haben. Bis auf die Deutung des Manipulus sind sämtliche Deutungen der Kleider symbolisch; die des ersteren ist rememorativ.

Wir haben bereits oben in einigen Fällen auf Parallelstellen in den Schriften des Honorius von Autun hingewiesen. Jedenfalls ist die ‚Gemma animae‘[1] von dem Dichter in den Versen 406—439 benutzt worden. Darin folgt derselbe dem Gedankengange der genannten Schrift; er läſst der Deutung des ‚Nobis quoque peccatoribus‘ die Erklärung des Corporale, des Kelches und der Patene folgen. In der ‚Gemma‘ werden dann die drei Gebete ‚Oremus: Praeceptis‘, ‚Pater noster‘ und ‚Libera nos Domine‘ als die drei Tage gedeutet, an welchen Christus im Grabe lag. Hierin weicht der Dichter von seiner Vorlage zwar ab, er benutzt aber die von der letzteren erwähnten drei Tage der Grabesruhe des Herrn zu dem ebenso sonderbaren Vergleiche mit den drei ‚Stillen‘ in der Messe, dem kleinen und groſsen Kanon und dem ‚Libera nos Domine‘[2].

Während die Meſsauslegung des ‚Speculum‘ auf eine fruchtbare Darlegung des erhabenen Opfers am Altare und der daraus sich ergebenden Glaubensgeheimnisse verzichtet, beschäftigen sich zwei altdeutsche, derselben Zeit angehörige Gedichte ausschlieſslich mit der dogmatischen und praktischen Bedeutung des heiligen Opfers. Beide Stücke werden mit Recht als Meſsgesänge betrachtet. Es sind die einzigen, die wir aus älterer Zeit besitzen. Denn wenn auch, wie aus dem ‚Speculum‘[3] und aus den Predigten Bertholds von Regensburg[4] hervorgeht, deutsche Lieder während der Messe gesungen wurden, so bildete doch der lateinische Chorgesang das Gewöhnliche. Es ist darum nicht zu verwundern, daſs das deutsche Mittelalter deutsche Meſslieder, deren Text — etwa wie in unserem Meſsliede ‚Hier liegt vor deiner Majestät‘ — der Meſsliturgie von Anfang bis zu Ende erklärend folgt, nicht kannte. Das war gewiſs zu bedauern; denn es gab und gibt kein besseres Mittel, das Volk mit der Bedeutung der Liturgie bekannt zu machen, als gute, die Glaubens-

[1] Lib. I, 46. 47, p. 558. [2] Siehe die Stelle oben S. 682. [3] *Kelle* S. 28.
[4] Predigten I, 43. 45. 496. 498. Vgl. auch *Cruel* S. 230 ff.

wahrheiten und die daraus folgenden moralischen Lehren in Kürze darbietende Mefslieder. Das leisteten indessen die beiden altdeutschen Mefsgesänge nicht.

Der erste steht in einer Handschrift von St. Peter in Salzburg und ist von Steinmeyer veröffentlicht worden[1]. Wir geben ihn vollständig wieder:

,Vater herre, vater got,
nu si wir hie in dîme gebot,
dâ man dir opfert dînen sun,
als du uns, herre, hieze tuon.
5 dô du begienge den antlâz[2],
dîn barmunge des niht vergaz,
si enteilt uns des lebennes brôt.
du beschiede uns selbe dînen tôt,
als wir in hiute hie begôn
10 alle die mit uns hie stên
in der gemeine der christenheit.
unser clage und unser leit
lâ dir, herre, erbarmen:
hilf den vil armen,
15 die in den wîzen[3] sint begraben
und anders trôstes niene haben
wan dîner gnâden güete.
unser aller gemüete
rihte an dîn minne,
20 daz unser herzen sinne
dich rehte erchennen als du bist,
durch dînen sun den heiligen Christ,
des lîchnam man wandelt hie
als er an dem cruce hie
25 mit dem tôde den er leit
durch die heilegen christenheit,
dô er daz rehte bluot vergôz.
dîn erbarmunge ist so grôz,
daz die nieman mag volsagen.
30 dar umbe sulen wir niht verzagen,
da wir in den sünden sîn geborn.
ze voget hân wir dich erchorn
für des vîndes meinen rât:
von unser grôzen missetât
35 soltu uns, herre, lintern gar.
nim ouch genaedeclîchen war

---

[1] Zeitschrift für deutsches Altertum XVII, 425—427. Steinmeyer nimmt etwa das Jahr 1200 als Abfassungszeit an.

[2] ‚antlâz' für antlâsztac = Gründonnerstag. [3] wîzen = Fegfeuer.

dîner vil siechen lider,
[getuo][1] uns gesund wider,
daz wir ze jungst an im erstên,
40 des marter wir al hie begên,
so daz wir mit im werden ein,
gevallen ûf den eckestein,
ûz dem deu wereu sunne erschein.'

Daſs wir in diesen 43 Versen einen Meſsgesang vor uns haben, steht auſser Zweifel. In gedrängten, sinnvollen Sätzen faſst er die Bitten der Gemeinde bei der Messe und die Begründung des Vertrauens auf deren Macht zusammen. Der Eingang bezeichnet die heilige Handlung als das Opfer, in welchem Christus dem Vater dargebracht wird, und erinnert an Christi Befehl bei dem heiligen Abendmahle (Vers 1—8). Darum begeht die Gemeinde Christi Tod (9—11) und erfleht für sich selbst, die Lebenden (12. 13), und für die im Fegfeuer leidenden Seelen Hilfe (14—17) und die rechte Erkenntnis Gottes durch Jesus Christus (18—22). Denn Jesu Leib wird in der Messe ‚gewandelt', derselbe, der am Kreuze für die Sünden der Menschen starb (23—27). Darum verzagen wir nicht, obwohl wir in Sünden geboren; denn du, o Gott, bist unser ‚voget' gegen des Feindes ‚meinen rât' (28—33). Reinige uns und mache uns gesund, damit wir mit dem Heiland auferstehen, mit ihm vereinigt werden, gefallen auf den Eckstein, aus welchem die wahre Sonne erschien (34—43)[2].

Der Gedankengang des Liedes ist durchsichtig und nimmt in stetem Fortschreiten das gläubige Herz der Gemeindeglieder in Anspruch. Es ist darum nicht zutreffend, wenn Steinmeyer glaubt, daſs die Verse 23—29 den Fortschritt in den Gedanken hemmen. Denn dieselben begründen das Vertrauen der Gemeinde durch die Erinnerung an den Kreuzestod Christi. Darum wagt die Gemeinde die weiteren Bitten an Gott zu richten.

Dogmatisch tiefer gedacht ist der andere, dem 12. Jahrhundert entstammende Meſsgesang. Er steht in einer der Wende des 12. und

---

[1] Von Steinmeyer ergänzt.

[2] ‚gevallen ûf den eckestein'. Matth. 21, 44: ‚qui ceciderit super lapidem istum, confringetur'. Man erklärte: Die, welche auf Christum fallen, sind die Büſser, welche durch Christus gerettet werden. Vgl. *Beda*, In Matth. III, 21; *M.* XCII, 95: ‚Qui per mala opera Christum offendit, confringetur quidem, sed tamen per patientiam dei reservatur ad salutem.'

13. Jahrhunderts angehörigen, ehemals Benediktbeurener, jetzt Münchener Handschrift, aus welcher er mehrmals abgedruckt wurde [1]. Der Anfang schon kennzeichnet das Lied als Mefsgesang:

,Oberestiu magenchraft [2],
vater aller dîner schaft,
scouwe an dîne christenheit,
wâriu hêriu gotheit.
dizze opfer daz wir dir hie tuon
daz ist dîn einborn suon.'

Gedenke, fährt das Lied fort, deines Sohnes und auch unser; deines Sohnes bei deiner Gottheit und unser bei seiner Menschheit; seine Gottheit ist dein, unser ist sein Leib; aber das Unsrige ist auch dein, drum lafs auch das Deinige unser sein (Vers 7—16).

Zu deiner Gottheit nahm Jesus unsere Menschheit an, um uns mit ihm zu vereinen, so wie er mit dir eins ist, damit du uns gnädig seiest.

,Er gab uns ze wandeln sich,
daz wir bî im manen dich.
daz er des unsern nam an sich,
im ze lîbe und ouch ze lich [3],
daz gab er uns ze niezen wider
daz im niht entwüehsen sîniu lider.'

Wir sind darum nun eins mit ihm und empfangen von ihm seinen Geist (17—32). Dieser Gedanke wird in dem dritten, längeren Absatz (33—62) fortgesponnen: er stiftete Verwandtschaft zwischen sich und seinem Geschöpf; darum sind die Gerechten seine Brüder und Kinder, sein Fleisch und Blut,

,erben unde siptail,
getailen an dem erbetail.'

Aber Jesus ist von Natur dein Sohn, wir nur durch Gnaden; wir sind Sünder, aber Jesus tilgt durch sein Opfer unsere Makel:

,von diu nim von uns vürguot
hie sîne lîche und sîn bluot.
wir vinden niht gelîcher dem,
daz vor dînen ougen zem [4]

---

[1] Das Lied steht im Clm. 4616, Bl. 54a—54'b. Wir benutzen den Abdruck in Denkmäler XLVI, I³, 177—180. Die Literatur siehe ebd. II³, 271.

[2] Grofse Kraft, maiestas; vgl. *Schade* und *Lexer* u. d. W.

[3] ,lich' = Gestalt; vgl. *Lexer* u. d. W.

[4] ,zem' = wohlgefällig.

und unsern sunten wider wege[1]
ûf dises ellendes wege.
emphâhe ez von des priesters hant
und wis bî im daran gemant,
daz ez dir genâme sî.'

Den Heiland mit seiner Marter und seinen Wunden bieten wir nun Gott an, um seinen Zorn zu besänftigen (63—72).

Verleihe uns, mit Innigkeit seiner Marter zu gedenken. Bei Jesu Leib und Blut bitten wir dich, wende ab all unser Leid, und alles, was an unsern Gedanken und Worten wider deine Furcht ist, halte fern von uns durch deinen Christ (73—94).

Das ganze Lied bringt in verschiedenen Wendungen den Gedanken der innigen Gemeinschaft der Christen mit Gott durch den menschgewordenen Sohn Gottes, der diese Gemeinschaft durch das Opfer und die himmlische Speise des Altares immer wieder erneuert, zum Ausdruck. In diesem Opfer, dem Gedächtnis seiner Marter, gründet sich das Vertrauen der Christen zu Gott. Diese Gedanken waren ohne Zweifel dem Volke infolge der Belehrungen von der Kanzel geläufig. Darum erwähnt sie auch der Kompilator des Predigtwerkes in der Grazer Handschrift, wie wir bereits oben bemerkten[2].

Im 14. Jahrhundert wuchs infolge des Einflusses der Mystiker das Bedürfnis nach erbaulicher Lektüre in deutscher Sprache sowohl in den Klöstern wie auch bei Laien. Die Frauenklöster namentlich, welche unter der Leitung von Gesinnungsgenossen Susos und Taulers standen und in die Kreise der ‚Gottesfreunde' gehörten, schrieben mit freudigem Eifer die Predigten und Traktate ihrer Meister ab und verbreiteten dieselben unter die mit ihnen verbundenen heilsbegierigen Laien. Erklärungen des Symbolums und des Vaterunsers, Anleitungen zur Beichte und zum Empfange des heiligen Sakramentes des Altares fanden zahlreiche Leser. In der Blütezeit der mystischen Richtung waren die Abhandlungen über die Eucharistie vor allem darauf gerichtet, die Seelen zur innigsten Vereinigung mit Christus durch Betrachtung und Minne zu führen. Die späteren, dem Ende des 14. und dem Anfang des 15. Jahrhunderts angehörigen Traktate mystischer Färbung behandeln aber auch die Messe nach ihrer äuſseren

[1] ‚wider wëgen' = Gegengewicht, Ersatz bieten; vgl. *Lexer* u. d. W.
[2] Siehe oben S. 666.

Seite, in ihren Zeremonien und Gebeten. Im Laufe des 15. Jahrhunderts mehren sich die deutschen Meſsauslegungen und bekunden in ihrer groſsen Zahl sowohl das Bedürfnis nach Belehrung als auch das Streben der Geistlichen, aus deren Feder sie stammen, dem Volke den notwendigen Unterricht zu bieten.

Wenn wir im folgenden eine beträchtliche Reihe deutscher handschriftlicher und gedruckter Meſsauslegungen aufführen und besprechen, so sind wir weit entfernt, Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Wir glauben aber genug Material erhoben zu haben und vorzulegen, um die Anlage und den Wert dieser Schriften und der ascetischen Schriftstellerei in dieser Materie beurteilen zu können. Das muſs für unsere Zwecke genügen. Wir trennen in der Darstellung das handschriftliche Material von den Drucken.

a) Handschriftliche deutsche Meſsauslegungen.

1. Der im Jahre 1402 geschriebene Cgm. 851 (Tegernsee) enthält von Bl. 18 bis 179 mystisch-ascetische Traktate. Auf Bl. 27 beginnt mit den Worten: ‚Exultauit in spiritu sancto Iesus et dixit: Confiteor tibi pater etc. (Matth. 11, 25). Das puech der weisheit sprichet: Alle wazzer fliessent wider in iren ursprunkh‘ (Eccl. 1, 7) — ein Traktat über die Wirkungen des heiligsten Sakramentes in der minnenden Seele. Unmittelbar an denselben schlieſst sich Bl. 83 eine Meſserklärung an:

‚Damit wir an hüben die ler von der bedäutung der heiligen messe, in der die christenhait pildet all die güt und übernatürlichen wandel, [welhe][1] die gothait mit der minnenden sel hat in dem sacrament der heiligen messe. Antail wir all die materien der messe enzway; in den ainen well wir seczen bezaichnung alles des, daz man singet oder list in der messe; in dem andern well wir besunder[2] ler geben von dem leichnam unsers heren Jesu Christi und von seinem tewren plüt.

Das erst tail der messe nach dem comfiteor daz ist der Introitus. Daz spricht ein ingankh oder ein anuankh, nicht allain der messe, sunder auch aller menschen sälichait an der gepürt des ewigen wortes . . .‘

[1] Hs. hat: ‚all‘, ein Schreiberversehen. [2] Bl. 84.

Der aus den Kreisen der Mystiker stammende Traktat führt nun die einzelnen Handlungen der Messe vor und begleitet sie mit mystischen Deutungen und mit Ausführungen über die Vereinigung des Menschen mit Gott unter Heranziehung zahlreicher Schriftstellen und Aussprüche von Vätern. Mit Vorliebe benutzt der Verfasser den Areopagiten.

Der Schluſs des Schriftchens lautet[1]: ‚Amen spricht der chor, daz ist: here es geschech alles den selen ze trost. Amen 1402.'

2. In derselben Münchener Handschrift steht noch eine zweite, kürzere Meſsauslegung[2], welche nur flüchtige Erklärungen der einzelnen Teile der Messe unter Einfügung von Gebeten bietet. Sie gehört denselben Kreisen an. Wir lassen den Anfang und den Schluſs folgen:

> ‚Zu dem ersten sol du wizzen, daz die heylig messe drew tail hat, der yegleicher tail dich sunder lert und geit ainung zu der ewigen warhait. Der erst tail wert von dem anuang der messe wis zu dem opher gesank und bedäutet, wie der mensch geistleich sol erläuchtet und geschikchet sein gegen der chunst des himelischen chüniges in dem sacrament . . .' Schluſs: ‚mit allen himelischen her ewichlichen niezz in dir, der mit got dem vater . . . Amen.'

3. Breiter angelegt und gut disponiert ist der Traktat über die Messe, welchen der Cgm. 109 Bl. 1—85′ enthält[3]. Er ist hier nicht vollständig und schlieſst schon mit der Erklärung der Complenda ab; wir können ihn aber aus einer 1459 geschriebenen Stuttgarter Handschrift (St.B. theol. 8°. 30) ergänzen. Er beginnt:

> ‚Ego sum panis uiuus qui de celo descendi (Joh. 6, 41). Unser lieber herr Jesus Cristus als[4] sanctus Johannes schribt dise wort: Ich bin das lebendig brot das vom hymmel herabe komen ist. Der zart milte got, nach dem und er mensche umb unsern willen worden . . .'

Mit diesen Worten wird die Erzählung der Einsetzung der Eucharistie begonnen. Dann berichtet der Verfasser in Kürze von

---

[1] Bl. 179. [2] Bl. 259—271.

[3] Die Handschrift gehört der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts an; ihre Herkunft läſst sich nicht feststellen. Bl. 3 ist der Länge nach durchschnitten und nur zur Hälfte da; das auf Bl. 42 folgende Blatt ist ausgeschnitten worden; es ist aber noch vorhanden und liegt lose in der Handschrift. Irrigerweise trägt es die Zahl 47 statt 43. Bl. 86 ist herausgerissen. Bl. 85′ schlieſst: „. . . die erst das der mensche ansehen sol und lernen bekennen'. Den Schluſs des Traktates siehe unten S. 694.

[4] ‚als' = das heiſst; vgl. *Lexer* u. d. W. alsô.

dem Leiden des Herrn und geht sofort zur Erklärung des Altares und der priesterlichen Kleider über. Die Messe teilt er in vier Teile ein, deren erster bis zum Sanctus, zweiter bis zum Pater noster, dritter bis zum Agnus Dei und letzter bis zum Schlusse geht. Er folgt darin lateinischen Meſserklärungen.

Nach diesen Vorbemerkungen beginnt die Meſserklärung[1]:

‚Min lieber guter frunt, du solte wissen, das gar uil glosen gemacht sint uber die heiligen messe, der uil zu tutsche gemacht sint, aber mit der hilff gottes so wil ich allen beschriben, den einfeltigen leyen, das sie es wissent und dester basz versteen mögen, die heiligen messe, das den menschen allermeiste andacht macht und ein furdernisz sin sol zu dem almechtigen gott . . .'

Der Verfasser bewegt sich in den Geleisen der allegorischen Auslegung; an geeigneten Stellen flicht er dogmatische Belehrungen ein und bietet überall eine gründliche Erklärung der einzelnen Teile der Messe. Er trägt kein Bedenken, den Kanon in seine Auslegung hineinzuziehen: wenn er auch nicht die Konsekrationsworte wiedergibt und erläutert, so unterweist er doch die Laien nicht bloſs über den Vorgang der Konsekration, sondern erklärt auch einzelne Gebete des Kanons. Bei der Konsekration wiederholt er die Erzählung des Evangeliums von der Einsetzung des heiligen Abendmahls und fährt dann fort[2]:

‚Dise wise halten auch die priester, so sie den zarten fronlichnam christi segen. Sie nemen daz brote in ir hende und sehent uf den hymmel. Und dieselben wort, die unser herr Christus sprach uber das brote und wine, sprechent sie auch, und dann so verwandelt sich da[cz][3] brote in den waren zarten fronlichnam Jesu Christi und ist nit [me] brote. Ecz ist dacz hymmelbrot Jesus Christus. Ecz ist auch nit me wy[ne] noch wasser, ecz ist dacz gewar[e] blute Christi. Dacz alles geschih[t] mit und in der crafft des allmehtigen gottes. Hie sint alle me[ss] glich in warheite des sacrament, die von gewihten priestern gehalten werdent, wann als sanct Augustinus sprichet: Disz sacrament wirt nit allein gesegent in dem worte des priesters, mer in der crafft des allmehtigen gottes.'

[1] Bl. 9'. [2] Bl. 42'. 43.
[3] Bl. 42 ist am Rande durch Beschneiden verstümmelt; meine Ergänzungen sind in Klammern gestellt.

Die Erklärung der Elevation erinnert an Berthold von Regensburg. An diese schlieſst der Verfasser die Deutung der Kreuze und erläutert nun die Gebete des Kanons unter teilweiser Übersetzung. So gibt er die Worte im ‚Unde et memores‘: ‚hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem vitae aeternae et calicem salutis perpetuae‘ wieder mit[1]: ‚du luteres opffer, du heiliges opffer und du unverflectes opffer, du heiliges brot des ewigen lebens, du blut ewigen heiles‘. Nachdem er das ‚Supra quae propitio‘ erklärt hat, fährt er fort[2]:

> ‚Das sieben stucklin ist dacz sich der priester darnach demutiglichen neiget fur den altare und spricht ein kurtz andehtiges gebette, indem er begeret von den lieben Engeln gottes, und dacz sie erwerben, dacz ez got von uns geneme sy. Es ist von im selber dacz wirdigest, dacz nizitist, aber uns armen menschen ist notturftig, das es got auch von uns geuellig sy. In disem gebett begert der priester fur die gemeyn cristenheite, dacz für die disz wirdig opffer der fronlichnam unsers herren Jesu Christi werde ufgetragen in dacz ewig leben, uf den obersten altare dez thrones der heiligen driueltikeit, da dacz lemlin Jesus sinem hymmelischen vatter allczit ein opffer ist. Er begert auch dacz dahin komme disz heilige kirche und alle gelider der heiligen kirchen und cristenheit und dacz wir in der kirchen, dacz ist in diser vechtenden cristenheit dacz opffer handeln und nyessen, durch die gnad gottes dahin kommen, da aller stritt und vechten ale ist und da alle trouw[3] ist und ewiger fride und wolluste.‘

Dem Brechen der heiligen Hostie widmet der Verfasser eine längere Erläuterung, die hier als Beispiel folgen mag, wie man die lateinischen Meſserklärungen in die Sprache des Volkes zu übertragen verstand[4]:

> ‚Uf das erst geschicht das der heiligen driueltickeit zů eren und angedehtnisse, die ungeteilet ist, dry person in eym wesen. Also ist disz sacramente eyniger got in sinen dryen teilen. Auch geschiht das den substancien, die da warent in Christo und die in ime sint, zu eren. Indem ist ein substancz der gottheit, die ander sin edel sele, die dritt sins waren libes, den er hat geteilet in drei teile. Mit dem ersten hat er die altuettere usser der helle gefurt,

[1] Bl. 51′. [2] Bl. 52. 53.

[3] ‚trouw‘ = ‚triuwe‘, Treue, Liebe; vgl. *Lexer* u. d. W. ‚triuwe‘.

[4] Bl. 74—77.

den hymmel ufgeslossen und alle usserwelten empfenglich gemacht der gesiht Gottes. Den andern hat er sich in barmhertzickeite mitgeteilt, dacz ist mit allen ellenden selen in dem fegefure, die sint noch gelider Christi, herumb so mogent sie umb die gutheit der heiligen cristenheit und die herbermd gotts erloset werden. Mit dem dritten hat er sich gnediglichen uns armen sundern zuletz in diser zite gelassen und darumb aller schatz der heiligen kirchen lyt an dem verdienen Christi; heten wir den nit, so weren wir als iuden und heiden . . .'

,Uf das ander stucklin, warumb die gestalt des brots wirt in driu teil geteilet, in ein halbteil und zwey teile, aber nit wesentlich, allein geistlich: und darumb so wisse, das die usserwelten in ewigen leben und wir armen menschen hie in diser zite gar unglich sten und wesen haben. Jene die habent freud one truren, lieb one leit, gnug[1] one mangel, ewickeit one ende, freud one mittel[2], und allez das ir hertz begeret. . . . Aber hie wider haben wir in diser zite ellend, armut, kommer und note an libe und an sele, und wie wol das ist, doch so ist es unglich, wir sint in widerwertikeit der natur und des geistes zit und ewikeit, [un]volkomenheit[3], menschlich krankheite, und darumb so ist uns teile der cleiner und der ir grosser. Zu dem grossen teile so wirdet auch gelegt das teile der selen in dem fegefure, wann wie wol dacz ist, dacz sie in pin sint, so sint sie doch sicher ewiger freude und darumb dacz sie die ewigen freud noch nit haben, so ist auch ir teile der cleiner. Uf dacz dritte warumb die zwey [teile] des sacramenti uf die patene geleite, und dacz dritt mit dem blut in den kelch vermischt, dacz ist darumb: wir haben wol gehoret, dacz allez unser zitliches leben in ellend ist, dacz im nyemant verzag, so bezeichent dise stucke disz teils, dacz wir alle ingeschriben sin in die erbermd und in das liden Jesu Christi, das verswendet und ertrencket[4] und erloset uns von allen unsern gebresten.'

Die mitgeteilten Stellen kennzeichnen die Methode und den Geist des Verfassers, der hier wie an anderen Stellen seine Neigung zu

---

[1] ,gnug' für ,genuoc' = Fülle. [2] ,one mittel', d. i. unmittelbar; siehe *Lexer* u. d. W. [3] Hs. fehlerhaft: ,volkomenheit'.

[4] ,verswendet und ertrencket' = ,macht verschwinden und wäscht ab'; ,ertrencken' hat sonst diese Bedeutung nicht.

mystischen Ausführungen verrät. Das tut er auch bei der Erklärung des Segens und des Johannisevangeliums, mit welch letzterer er die Auslegung also schlieſst[1]:

> ‚In der andern geburt ist er eyn erloser und eyn behalter aller menschen, das er uns lebendig mach an unser sele, erleuchtet an unser blinden hertzen, erlost von schuld und pyn und behalt in ewikeit. Das begert und bittet uns der priester in diesem ewangelio. Amen.‘

4. Die Melker Handschrift 411 enthält[2] von S. 83 bis 181 den deutschen Traktat des Wiener Theologen Heinrich von Langenstein ‚De cognitione sui et peccatorum‘, welcher in anderen Handschriften den Titel ‚Kantnuss der sund‘ trägt[3]. Am Schlusse dieser Schrift bemerkt der Schreiber: ‚Hye hat daz erst püch ein ent‘. Das nun folgende Stück ist aber nicht als ein zweites Buch des bezeichneten Traktates anzusehen, sondern ist eine selbständige, umfangreiche Schrift, welche den Titel ‚Von dem h[eilig] Sacrament‘ trägt. Sie füllt die Seiten 181—272′ der Handschrift und beginnt:

> ‚Liebster jünger, ob ich an sich den laüff der alten ee als du oft von mir gehört hast in grober weis jn dem aduent, so vind ich anders niht den herticheit und stechen und slahen, aber do die mynnliche zeit der gnade kam, do hört man die stim dez tiurteltewbleins mit süssem gedon also singen: Esset mein freünd und wert trincken mein allerliebsten . . .‘ (Cant. 5, 1).

Nachdem der Verfasser von der Einsetzung der Eucharistie und dem ‚tisch des sacraments‘ gesprochen, gibt er die Disposition seiner Schrift an[4]:

> ‚So will ich eüch vierund XX stück sagen von diser edlen speis. Das erste stück ist die ordenung der heiligen mess, in der die edellspeis bereit wirt, [was sie] mit sünderheit bedewt. Zu dem andern mall, was sie nach gemeiner weis bedewt und wie du denn zu

---

[1] Nach CSt. St.B. theol. 8°. 30. Am Schlusse steht: ‚Finitum dominica trinitate anno M°CCCCLVIIII°.‘ Daran schlieſst sich eine Abhandlung über die Wirkungen des heiligsten Sakramentes.

[2] Das letzte Stück der Handschrift ist nach einem auf S. 544 stehenden Vermerk 1421 zu Wolfgersdorf Freitag nach Margaret geschrieben, also am 18. Juli; denn in der Passauer Diözese wurde Margaret am 12. Juli gefeiert (vgl. *Lechner* S. 169. 182. 195), welcher 1421 auf einen Samstag fiel; die vorhergehenden Stücke fallen jedenfalls auch in diese Zeit.

[3] Vgl. *Hartwig* II, 45; Cgm. 351 und 355.

[4] S. 183.

yeglichem stück petten solt. Zu dem dritten mall, wie dis heillig sacrament fyguryert wart in der alten ee. Zu dem vierden mall, warumb das heillig sacrament auf einen donderstag aufgesetzt.'

Die folgenden Stücke sollen von der ‚edelcheit' und den Gnaden des heiligsten Sakramentes handeln. Der Aufzählung dieser 24 Abschnitte fügt der Verfasser hinzu[1]:

‚Ich hab auch zu yecleichen artickell etlich frag geseczt, als ob du mein jünger seist und ich dein meister, und hab dar zu geantburt nach der heyligen und lerer meynung und nicht aus mir selber, wann mein bechennen[2] gar zu clein ist, weysheit aus mir selber reden von dem verporgen reichen schatz der grundlosen drifalticheit . . .'

Die Meſsauslegung leitet er folgendermaſsen ein[3]:

‚Nu heb ich an zu dem ersten von der ordenung und bedewtung der heiligen mes als sie von etlichen mit sünderheit bedewt wirt. Und da von solt du wissen, daz daz erste teil der heiligen mes ist der Introitus und wert uns ann[4] daz erst Dominus vobiscum nach dem Gloria in excelsis und bedewt die begird und daz geschrey, daz die altfeder haten pey den juden und auch heiden nach der menschheit Jesu Christi . . .'

Der Traktat beschäftigt sich nun mit der Erklärung der Gebete und der heiligen Gewänder, dann mit dem Offertorium, dem kleinen Kanon und der Präfation. Zum groſsen Kanon übergehend, erklärt der Verfasser[5] unter Anlehnung an Berthold von Regensburg:

‚So hebt dan die still mesz an und die hat so grosse krafft und macht, daz sich die himmellpfort auftut und die heiligen engell komen auf den altar. Und neiget sich den der priester auf den altar und petend daz gepett, daz unser herr got vor seiner marter auf dem perg det[6]. Darnach was der priester tut, er neig sich hin oder neig sich her, er mach ein chreücz über den kelich oder über die oblaten oder er mach ein lang chrewcz oder ein kurczes, wann ein langes chrewcz betewt lange marter, kurczes chrewcz

---

[1] S. 184a. [2] ‚bechennen' = erkennen; vgl. *Lexer* u. d. W. ‚bekennen'.
[3] S. 184b. [4] ‚wert uns ann' = dauert bis an. [5] S. 192b.
[6] Seit Amalar von Metz (De eccl. off. IV, 24, p. 1137) wurde das Gebet für die allgemeine Kirche, für die Brüder und für Papst und Bischöfe im Kanon in Vergleich zu dem dreimaligen Gebete des Herrn am Ölberg gestellt. Hier wird sogar irrtümlich gesagt, daſs beide Gebete gleich seien.

betewt kurcze marter[1], und alles daz der priester dut uncz er unsern herrn auf gehebt, daz betewt alles die marter, die unser herr leid von dem gründonerstag uncz auf den karfreytag zu mittag. Und in der stillmesz so macht der priester XXV krewcz und ein yegliches betewt ein besunder marter unsers herrn. Daz erst krewcz betewt daz unser herr[2] swiczt daz plüt. Daz ander daz in Judaz mit einem chus veriet. Daz dritt daz in die Juden vrefenlich an alle parmd viengent, und also betewt ein yegleich krewcz ein besünder marter.'

Nachdem das Memento vivorum und das Communicantes kurz erwähnt sind, heiſst es weiter:

‚Dar nach so spricht er fünf wort in der person Jesu Christi, von derselben wort krafft der hymelisch chunig her ab von himel kümpt mit der engell schar und die wandelung des prots geschicht in den fronleichnam Jesu Christi und den so hebt der priester unsern heren auf, und daz dut er durch dreyerley sach willen . . .' nämlich zur Erinnerung an die Erhöhung Christi am Kreuze, an das Opfer am Kreuze, an die Vorstellung Christi mit seinen Wundmalen vor dem Vater zu unserem Heile. Die Auslegung erklärt dann kurz die weiteren Handlungen der Messe durch Vorgänge beim Tode, durch die Auferstehung und Erscheinung Christi. Auf Bitten des Jüngers zeigt der Meister endlich nach den lateinischen Auslegern, wie das Meſsformular seit der kurzen und einfachen Messe des hl. Petrus durch die Väter und Päpste erweitert worden sei.

Die bisherige Auslegung begnügte sich mit der Deutung der einzelnen Zeremonien auf das Leiden Jesu. Der Jünger wünscht aber eine tiefere Belehrung[3]: ‚Ich beger in gotlicher mynn, daz du mir noch etwas mer von der betewtung der heiligen mes sagest und sünderleich auf die mynn und auf daz leiden unsers heren ziehest und mir auch dar mit sagest, wie ich in der heiligen mes peten süll.' Dieser Bitte entspricht der Meister, indem er die drei Teile der Messe — pars illuminativa, pars offertoria und gratiarum actio — ausführlich in allegorischer Weise erläutert und an vielen Stellen Anweisungen zu Anmutungen und Gebeten einfügt. Darin verrät der Traktat wiederum manche Ähnlichkeit mit der Bertholdschen Erklärung. Die Anweisungen setzen bei dem

[1] Vgl. *Berthold von Regensburg*, Predigten II, 685.
[2] S. 193a. [3] S. 193b. 194a.

Jünger ein fortgeschrittenes geistliches Leben und ein tieferes Verständnis der Heilsgeheimnisse und die Bekanntschaft mit der Terminologie der Mystiker voraus. Für die Elevation lautet die Anweisung[1]:

‚Dar umb scholt du den also sprechen: Aue uiuens hostia, per te sacrificia cuncta sunt finita, per te stat eciam iugiter munita etc. Ach unschuldiges lemplein, seit du treist der werlt sünde, so erparm dich uber mich. O ewiger vater empfach daz kospar opffer deins wirdigen suns fur mein schuld. Ach mynneclicher spiegell gotlicher weisheit, eyniges wort der warheit, ein pild der tugent, du lawter prun aller tugent und aller[2] gnaden, du clare sunn aller gerechticheit, zeuch mich zu dir, wann du ewiges wort gesprochen hast, so ich erhocht wird, so will ich alle ding an mich ziehen . . .'

Noch deutlicher wie sonst verrät der Traktat seine Herkunft aus den Kreisen der ‚Gottesfreunde' bei der Erklärung der drei Teile der heiligen Hostie[3]:

‚Es ist zum ersten ein speis und ein spiegell der hohen engell, die dar von mit unmessigem lust gespeist werden und von seiner gesicht ir lawter begird entzundet und entprannt werdent. Es[4] ist zu dem andern mall ein speis allen den, die da in dem lant sint dez fegfewers, die sehend in an als ein offen tor und ein pforten ires trostes. Es[4] ist zu dem dritten mall ein speis warer zu uersicht allen den, die noch in dissem enlend sint, daz sie an gotlichem geistlichem trost in der wüst diser werlt nicht uerderbent; und daz bedewt daz teill daz der priester in den kelich legt, wann die frewnt gots swünent[5] in diser werlt pitterheit als in einem tieffen wag[6]. Dar umb solt du denn also sprechen: O mynnicliches liecht der engell, aller liecht ursprüng und anfanck, wie gar mit lust begeren dein und deines anplicks alle reine herzen. Ach her las ein trofflein von deinem prunen in mein herz fallen . . '

An den Schluſs setzt die Auslegung eine deutsche Übersetzung des Anfangs des Johannisevangeliums und fügt hinzu[7]:

‚Nu hab ich dir gesagt von dissen punchten, wie die wirdig speis bereit wirt und wie die betewtung an ir selber ist und wie du denn peten solt. Und wie daz sey, daz ich noch nye recht gepett hab und got nye ere getan hab, so ich die wirtschaft bereit

---

[1] S. 203b. [2] S. 204a. [3] S. 205b. 206a. [4] Hs.: ‚er'.
[5] ‚swinen' = dahinschwinden. [6] ‚wag' (wâc) = Flut, Meer. [7] S. 209a.

oder bereyten sach, so beger ich doch daz du wirdicleich mit gepet und mit andacht stest und daz du niht under der torechten meid zal funden werdest, die die lampen heten, da niht ol in was und da versmacht von dem prewtigam wurden. Dar vor solt du dich fleissicleichen hütten und mit ernst und mit begirden dar pey sten, wo man die würdigen speis bereit.'

Die weiteren Ausführungen, welche die alttestamentlichen Vorbilder des heiligsten Sakramentes, die Erhabenheit desselben u. a. betreffen, interessieren uns hier nicht.

5. In der Melker Handschrift 347, welche der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts anzugehören scheint, stehen zunächst Bonaventuras ‚Stimulus amoris'[1] in deutscher Übertragung und eine andere deutsche ascetische Schrift, welche den ähnlichen Titel trägt: ‚gart oder stakel der lieb'[2]. Der Schreiber fügt daran folgende Verse[3]:

‚Hie habent die tzway puech ein end,
Got uns sein gnad sent,
ein anders ze schreiben
und in seiner lieb ze plaiben.
Nu merkch: hie hebet sich an
von der mezz wie dy sey getan,
zw pedewten ein ysleich ding,
als es sich hernach vint
in der awszaigung der pewarten schrift,
die man in dem puech list,
das da zů geaigent ist
dem würden opher Iesu Christ,
der fur uns in den tod gegangen ist,
als man von im singt und list.'

Die in diesen Versen angekündigte Meſsauslegung umfaſst die Seiten 138—192 der bezeichneten Melker Handschrift. Sie steht aber auch mit unwesentlichen Abweichungen im Cgm. 790, Bl. 81—106[4]. Wir halten uns an die Melker Handschrift. ‚Die vor red' zur Auslegung lautet:

‚In der hailigen christenhait ist gewonhait, das man in allen frewden, die man hat von der gepurd und der urstend, von der auffart Jesu Christi oder wie die frewd genannt ist, nicht vergist

[1] S. 1—74. [2] S. 74—137. [3] S. 137.
[4] Bl. 81: ‚Hye nach volgt ain kostpar auslegung und red von dem ambt der heyligen mess.'

der marter Christi, wan als Johannes mit dem gulden mund spricht uber matheum[1], so ist alle er gots und als menschleichs hail gesetzt in den tod Christi, und chain ding ist, das mer zů gehör menschleicher sälichait dan sein tod, noch ist nichts anders, darumb wir got mer schullen dankchen dan umb sein tod. Dar umb das die guettat seins tods allbeg peliben unvergessen vor den augen unsers herren, wolt er das gesatzt wurden in der christenhait dreyerley gedächtnus seines tods. Vor andern dingen das erst ist die mezz, die nicht anders ist dan ein gedächtnuzz seines tods; das anders ist das zaichen des hailigen chrewcz mit dem pild seiner marter, das allbeg mitten oben in der kirchen gesatzt wirt; dar umb wer hin ein get gedenkch, das er von dem ewigen tod erlöst sey mit der marter Christi und got dankchnäm[2] sey umb sölhe guettat; die dritt gedächtnuzz ist ain scharffe puezz, die ein yeder sunter trait durch seiner lieb willen.'

In Ausführung des letzten Gedankens wird die Nachfolge Christi im Kreuze und die Betrachtung seines Leidens empfohlen; die beste Betrachtung des Leidens des Herrn aber biete die Messe. Dieser müsse man darum still und gesammelt, ohne Störung anderer, nicht vorgedrängt zum Altar und im Chor, sondern bescheiden und demütig, geneigten Hauptes und kniend beiwohnen und so das Leiden des Heilandes erwägen.

‚Auch flaizz dich' — heiſst es[3] — ‚das die awzzern zaichen und pedewttung der mezz nicht vergenn an frůcht, als der priester awzzen scheint von zierhait golts und silbers und edels gestains und manigerlay wirrchung des awzzern gewants. Also scholtu innen scheinen in deiner andacht mit manigerlay tugent und awswendig mit erbarn siten und tiemutigen stillen werchen, also das du nicht umb luegst, nicht redest unnutze wort, noch nicht trampelst, noch laut seist mit den füezzen noch auch nicht sulst mit deinem petten ander lewt arn[4]. Nicht leg dein fleiz auff dein gewant noch auff ander awzzer ding, damit du den lewten erscheinen walst, wan als vil du den menschen awswendig wild erbar erscheinen als vil pistu unwirdig vor got. Nicht stee nahent pey dem alter noch im chor, sunder stee hin dan mit zucht und mit tiemitigen genaigten hawbt und mit pogen

[1] Siehe oben S. 60. [2] ‚dankchnäm' = angenehm; vgl. *Lexer* u. d. W. ‚dancnaeme' und *Schmeller* I, 522.

[3] S. 140. [4] ‚arn' dialektisch für ‚irren' = stören.

> chnien. Und also pett got an und petracht sein marter und hab dar in mitleiden in gantzem hertzen und in gantzer sel.‘

Nach einer längeren Ausführung über die Liebe Gottes und des Menschen Gegenliebe[1] wird erklärt, warum der Priester die Hände wäscht und was die Meſskleider bedeuten. Der Traktat führt deren sieben auf; er nennt nämlich neben den bekannten sechs ‚ein weizz chorokchel, als es an eteleichen stet sit ist‘. Diese Meſskleider erinnern an die Spottkleider und die Bande, die sich der Heiland in seinem Leiden gefallen lieſs, und symbolisieren zugleich die dem Priester notwendigen Tugenden. Die Erklärung der Zeremonien ist die hergebrachte allegorische; sie geht sehr ins einzelne und beschäftigt sich auch mit Dingen, welche dem Laien meist entgehen, so mit der Lage der Patene, mit gewissen Inklinationen u. a.

Bei der Erklärung des Kanons gibt der Traktat folgende Anweisungen[2]:

> ‚Wan der priester nach dem sanctus in die still gat, so scholtu oder wer pey der mezz stat naigen dein hawbt und piegen deine chnie mit eim petruebten hertzen uber all dein sunt, und scholt petrachten, wie gar grozze smertzen und sendleiche smachait[3] dain lieber herr erliten hat . . .‘

Er erklärt die Kreuze vor der Wandlung und die Bedeutung der Elevation. Wie innig klingt die Mahnung[4]:

> ‚Dar umb erheb all dein chraft leipleich und geistleich und siach an die froleichait und sälichait, die dir chimbt von got deinen herren, und lazz sein gab nicht von dir, sunder halt in und ring mit im mit eim rewigen und petruebten hertzen umb all deine sunt, halt in mit deinen tzwain armen, das ist mit der lieb gots und deines nachsten: also was du da wider gesunt hast, das dir das laid sey und die selb lieb fur pas welst pehalten, so uber wints du in, das er dir sein segen mues geben . . .‘

Die Einsetzungsworte werden nicht angeführt und auch nicht umschrieben; wohl aber wird dargelegt, daſs durch die Worte Christi, die der Priester spricht, die Verwandlung des Brotes und Weines in Christi Fleisch und Blut stattfindet[5].

---

[1] S. 141—147. [2] S. 180.

[3] ‚sendleiche smachait‘ = schmerzliche Schmach.

[4] S. 182. [5] S. 181.

Der Traktat folgt im wesentlichen den Büchern Innocenz' III. über die Messe, wie sein Verfasser selbst am Schlusse, den wir folgen lassen, bekennt[1]:

‚Des puechs syn ist am allermaisten genomen aws dem puech, das Innocencius der pabst gemacht hat von dem ambt der mezz; und ob yembt unrechts dar in erchannt, den pitt ich, das er das lieplaich pezzer, wan ich es vil und oft mit eiln geschriben han von andrer chumernuzz wegen durch andechtiger chinder willen, die mich vil dar umb gepeten haben. Got helff mir und alle den die sich mit fleizz dar in uben zw nutzpår andacht, dar in wir pegreiffen den weg der ewigen sälichait und das oppher mit froleichen und volchomen wesen erlangen, in das ern das puech geschriben und gemacht ist. Amen. Amen. Amen.'

6. Minder umfangreich, aber nichtsdestoweniger für die Belehrung der Laien sehr brauchbar ist eine dritte deutsche Meſsauslegung, welche die Stiftsbibliothek von Melk in ihrer Handschrift 407 (S. 85—90b) enthält. In der aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammenden Handschrift wird sie irrtümlich als ‚ain predig' bezeichnet. Sie ist tatsächlich ein Traktat, welcher in bündiger Sprache die Laien über die Meſskleider, die heiligen Geräte und die Zeremonien der Messe belehren und zur andächtigen Anhörung derselben anleiten will. Die Sprache der Auslegung weist auf einen österreichischen oder bayerischen Verfasser hin. Als seine Hauptquelle nennt derselbe die Schriften des Wiener Theologen Nikolaus von Dinkelsbühl. Seine Entlehnungen aus denselben ‚sint geschriben von ym' — wie er bemerkt — ‚uber das viert puch der hohen sin und in der funften predig von unsers lieben hern leichnam'[2]. Den Traktat leitet er ein durch eine Ausführung über den Nutzen der Betrachtung des Leidens des Herrn:

‚Belicher mensch geren wil andechtlichen sein bey der heiligen mess, der betracht und gedenck, was die heyling kleider bedeuten,

---

[1] S. 192.

[2] Nikolaus von Dinkelsbühl hat einen ungedruckten umfangreichen Kommentar ‚Super IV sententiarum' hinterlassen. Derselbe wurde oft abgeschrieben. Der groſse, prächtig geschriebene Clm. 2761 enthält ihn. Eine Meſserklärung bietet er aber nicht, sondern behandelt nur die dogmatischen und kirchenrechtlichen Materien (Form, Materie, Minister der Eucharistie, die Transsubstantiation, die Kommunion sub una specie, Zeit und Ort der Zelebration, die pericula contingentia) im Anschluſs an den hl. Thomas. Über die Predigt siehe oben S. 672.

die der priester anlegt, wen er wil mess haben und zu dem heyling altar geen, und was der altar bedeut und der kelch und die paten und das corporal und dy altertücher und sunderlich was die † bedeuten die der prister macht in der heiling stillmess. Wann das als mit einander bedeut das pitter leiden unsers lieben heren Jesu Christi, das er williglichen hat geliden an sündt und an alle schuld von unser sunden wegen . . . Darumb ist es gut eym ichlichen menschen, das er betracht das leyden unsers lieben heren Jesu Christi. Wann man fint in vil puchern geschriben, das der lerer der heiligen geschrifft Albertus Magnus, der ein pischoff zu Regenspurg ist gewessen, spricht, aber ich chan eygentlichen nicht wissen, in welchem puch er das hat geseczt; dieselben wort lauten also: welcher mensch an das leyden unsers heren Jesu Christi einfeltiglich und schlechtlich gedenckt und betracht, das derselb mensch ym selber mer nucz schafft, denn das er ein gancz iar mitt waszer und mitt prot vastet und all tag pettet eynen ganczen psalter und all tag sich geislet, das ym sein plut uber seinen ruck flucz, vil mer mag ein icglich mensch ym selber gut und nucz schaffen, wenn er andechtiglichen stet oder chniet pey der heiligen mess . . .‘

Die priesterlichen Gewänder sollen den Laien an die Leiden, die Gefangennahme, Verspottung u. s. w., und die Kreuze im Kanon an die vielen Martern des Herrn erinnern. Das wird im einzelnen ausgeführt. Bei der Erklärung des Kelches wird vor dessen Anbetung gewarnt[1]:

‚Der chelch bedeut das heylig grab. Du scholt aber den chelch nicht anpeten. Ein iglicher mensch schol anpetten unsern lieben hern Jesum Christum, der ist warer got und mensch in dem chelch, wenn yn der prister auffhebt nach der heiligen wandelung, und darumb dunen[2] die menschen nicht recht, die also sprechen wenn man den chelch auffhebt: „piss gegrüst du heiligs gotlichs grab, darynnen got selber gelegen hat“, und gedencken und betrachten nicht ferrer und etlich mit nichte wiszent was der prister in dem heiligen chelch auffhebt oder glauben, daraus chumt nichts gutes . . .‘

---

[1] S. 87a. Davor wird oft gewarnt; so schreibt *Hollen* in seinem Praeceptorium Bl. 8b: ‚Item eadem adoratione debet adorari, sc. latrie, sanguis Christi in calice et non calix; sic quidam adorant calicem tamquam sepulcrum, quod fieri non debet propter idololatriam.‘

[2] So in der Hs.; wohl dialektisch für ‚tuen‘.

Während der Traktat die Zeremonien nur kurz behandelt, widmet er der Bedeutung der Wandlung eine längere Ausführung, in welcher u. a. die Laien angewiesen werden, bei der Elevation, bei theophorischen Prozessionen und bei Versehgängen den Heiland mit folgenden Anrufungen zu begrüſsen[1]: ,Gegrüszet pist du liecht der werlt, du wort des vaters, du wares opfer, du lebentigs fleisch, du gancze gotheit, du warer mensch.'

Wie der Traktat begonnen, so schlieſst er auch mit einer Hinweisung auf das Leiden des Herrn[2]:

> ,O lieber mensch, also hat die bedeutnisz der mesz ein endt. Betracht es eben und offt, wan ye offter ye mer andacht dir dar von chumbt pey der heiligen mesz und beleibt auch dieselb andacht nach der mesz in dir dester lenger. Es spricht der lerer Jordanus[3], das unser lieber here Jesus Christus als vil wunden hab gehabt, wenn man ein yklichen schlag in der geyselung und ein yklich, das ym die chron hat gemacht, fur ein wunden zelt, so sind der wunden als vil wenn du ein gancz iar all tag XV pater noster petest[4], so hast du yklicher wunden ein pater noster gepett, das

[1] Siehe oben S. 22. [2] S. 90b.

[3] Wahrscheinlich ist der Augustiner-Eremit Jordan von Quedlinburg († 1380) gemeint.

[4] Das wären 5475. Mit der Zahl der Wunden des Herrn beschäftigte sich die mittelalterliche ascetische Literatur gern. Selbst *Gabriel Biel* schreibt in seiner Expositio sacri canonis lect. 53: ,Et licet ex scriptura canonica non habeamus certum testimonium de numero vulnerum Christi, per que preciosus ille sanguis tam prodige effluxit, dicitur tamen quod quibusdam devotis personis numerus hic revelatus est. Fertur quoque quod fuerunt 5475, de quo communiter habentur hec metra:

> Septuaginta quinque quatercentum millia quinque,
> Tot fertur Christus pro nobis vulnera passus.

Unde si quis per singulos dies integri anni diceret quindecies dominicam orationem, pro singulo vulnere unam orationem obtulisset ... Similiter si quis psalmum 39 (richtig 29) „Exaltabo te Domine quoniam suscepisti me", qui scilicet de passione canit et resurrectione, ut non passio terreat, quos spes resurrectionis letificat, ut dicit Augustinus in glossa, singulis diebus per annum diceret vel singulis sextis feriis septies vice septem horarum canonicarum per annum legerit, pro quolibet vulnere versum unum in graciarum actionem rependit. Habet enim psalmus ille 15 versus (heute werden 13 gezählt) preter „Gloria patri". Aliis pie videtur quod passus sit legionem vulnerum sc. 6666.' Andere angebliche Offenbarungen zählen noch mehr: ,Der menig (Menge) meiner wunden der waren neun tausent unt neun hundert treizich an die funf wunden', heiſst es in einer in ,Germania' XXII, 438 veröffentlichten Offenbarung.

hat er als fur dich geliden, darumb danck ym fleisiglich und hut dich vor sunden. Amen.‘

7. Unter dem Titel ‚Die auslegung des ampts der heilgen mesz‘ bietet eine Stuttgarter Handschrift (H.B. Asc. 179)[1], welche in der Mitte des 15. Jahrhunderts geschrieben ist, eine längere deutsche Meſserklärung, welche beginnt:

‚Augustinus der hochwürdige lerer in dem puch Enchiridion[2] spricht, das gar gut ist dem gemein volkh zů wissen und zů predigen die ausslegung des ambts der heilgen mesz, da durch sy grosse lieb und andacht enphahen und begir pey der mesz andächtigklich zů sten. Dar umb ist ze wissen, das der priester mit allen kleidern und gewant, das er zů der mesz anlegt und auch mit allem seinen tuen, wortten und wercken in der [mesz] besunderlich alle marter und leiden bedewt Christi des herren und opffert das dem allmechtigen gott dem vatter in dem namen unsers herren Jesu Christi für all cristen menschen lebendig und tod. Mit den kleidern pedewt er die marter Christi.‘

Nicht bloſs die Kleider weisen auf das Leiden Jesu hin, sondern jeder Akt in der Messe repräsentiert einen Vorgang in der Leidenszeit. Während aber die früheren Allegoriker die Repräsentation des Leidens Jesu in der Messe erst mit dem Kanon beginnen lieſsen, erklärt diese Auslegung auch den Anfang der Messe rememorativ von dem Leiden Christi. Der Gang des Priesters zum Altare stellt die Gefangennahme Jesu dar, das Confiteor das Verhör Christi vor Annas und Kaiphas, das Gloria die Tröstung durch den Engel u. s. f. Zum Kyrie wird bemerkt:

‚Zu demselben kyrieleyson so gend die menschen zů dem altare mit einem mefrum[3] oder opffer, das bedewt den zůgang Marie der můtter gottes zů Christo in Annas hausz, do sant Peter sein helt[4] verlaugnet und was geflohen in ain stain, hies gallicantus[5], und auch

---

[1] Die Handschrift ist nicht foliiert.

[2] Eine solche oder ähnliche Stelle findet sich im Enchiridion nicht.

[3] ‚mefrum‘ = meszfrum; messe frumen, eine Messe zahlen, ein Meſsstipendium geben; so bei *Berthold von Regensburg*, Predigten I, 25. 332. 333; vgl. auch *Lexer* u. d. W. vrümen. Die Auslegung erwähnt einen doppelten Opfergang, bei dem Kyrie und bei dem Offertorium; mit dem ersteren verband man nach dieser Darstellung die Absicht, an den Früchten der Messe in besonderer Weise teilzunehmen.

[4] ‚helt‘ = Held, Führer, Meister.

[5] ‚stain‘ = Felsenhöhle. Das sonderbare Miſsverständnis läſst die Bildung des Verfassers gering erscheinen.

all sin iungern von im waren geflohen. Da ging Maria sin wirdige můtter zů im vor Annas haus und stünd mütterlich pey und begert tailhafftig zů werden des werdienst der marter Christi. Also die menschen, die zů dem kyrieleyson ir mefrum legent, kauffent sich und frument sich in die marter Christi und in das verdienen seines leidens, das da wirt bedacht in der mesz, das sich gott auch über sich gnedikleich wölle erparmen, als er sich gnedikleich erparmet in seiner marter über sein můtter Mariam, darum haist es ain mefrum.'

Der Opfergang bei dem Offertorium wird ähnlich gedeutet:

,Darnach so singt man offerent langsam und kläglich, so gend die menschen zů dem altar mit irem opffer, das bedewt den trawrigen und ellenden gang den Maria ging mit gottem herren an die stat seiner marter. . .'

Von dem Kanon werden nur die Kreuzeszeichen erklärt. Bei der Deutung der Dreiteilung der heiligen Hostie führt der Verfasser folgenden angeblichen Ausspruch des hl. Augustinus an:

,Wann sant Augustin spricht, daz kein mesz wirt gelesen, es beschech die gnad über all andern gnaden, die beschechen in der heiligen mesz, das durch zwen tail des Sacraments die der priester neuszt auf der hant ain sunder wirt bekert von seinen sunden und ain seel erledigt ausz dem fegfewr.' [1]

Die mitgeteilten Stücke zeigen schon, daſs die Auslegung bei weitem den vorher besprochenen an religiöser Tiefe und an praktischem Werte nachsteht [2].

8. Eine ,ler von der mesz' bieten die Handschriften 382 und 393 der Münchener Staatsbibliothek [3]. In der zuerst genannten Handschrift beginnt sie [4]: ,Hie hebt sich an ain ler von der mesz, wie wir mit andacht mesz süllen horen. . . . Wann welicherlay siten oder zaichen [oder] ander gewonheit der prister in der mesz volpringt, die bedawtent uns die werch, die Christus volpracht hat . . .' und schlieſst [5]: ,Itzo hat der fünft tail der mezz ain end und dar zü die ler von der

[1] Vgl. dazu oben S. 61.

[2] Sie schlieſst: ,Und fuor auff zů seinem himelischen vatter, dar zu uns allen helff Gott der vatter, Gott der sun, Gott der heilig gaist. Amen.' Die ursprünglich angegebene Ortsbezeichnung ist dick durchgestrichen und verkleckst; lesbar sind nur die Worte: ,Die severini episcopi coloniensis.'

[3] Die Handschriften scheinen der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts anzugehören und stammen aus Bayern. [4] Bl. 62'. [5] Bl. 80'.

mezz . . . got dem almächtigen ze lob und gedankparchait dez leidens Christi unsers herren, der da lebt mit got dem vater und herscht in ainichait dez heyling geistes ewikleich. Amen.'[1]

In der Auslegung ist der Traktat des ,Meisters Heinrich von Hessen' über die Messe wiederholt benutzt. Die ,haymlichkait' im Kanon wird gut mit folgenden Worten erläutert[2]:

> ,Wann der priester ist nu got nachent und sol nu chain mittel sein zwischen sein und gotes. Darumb sol nur der diener hintter dem priester sten, daz er den priester nicht irr mit angesicht, wann Moyses sein anplick albeg geporgen hat, wenn er zü got peten hat. Auch sprechent die recht pücher, daz kain lay süll nachent pey dem priester sten, da er das heylig opfer volpringt, wann ez ist unczimleich und wider die götleich gerechtickait. Item der priester list den kanon gemaeleich[3] darumb, daz allain die beträchtig[4] andacht geschickt werd zů dem almächtigen got. Auch bedawt ez daz haimleich sein, daz Christus getan hat an dem micken und an dem pfincztag[5] pis in den garten.'

Aus dem Kanon umschreibt er das erste Gebet (Te igitur) und erläutert das Memento und Communicantes. Die Konsekrationsworte werden aber nicht erwähnt, und der Akt der Wandlung wird nicht beschrieben; dagegen finden die Elevation, die bei der Wandlung brennenden Kerzen und das Geläute ihre Erklärung.

9. Im nachfolgenden verzeichnen wir noch einige kleinere Meſsauslegungen, welche die allgemein üblichen Erklärungen wiederholen.

a) Cgm. 406, geschrieben 1458, Bl. 155—164.

Anfang Bl. 155: ,Hie hebet sich an die beteutung der hailige

---

[1] Bis auf unwesentliche Abweichungen und stilistische Verschiedenheiten ist die Fassung der Auslegung in Clm. 393 (Bl. 72—95) der in 382 gleich. Der Schreiber von Clm. 393 schlieſst die Auslegung mit folgenden Versen (Bl. 95):

> ,Also hat das fünfft tail ein end,
> Got der ewig uns sein segen sendt,
> das wir behütt werden in dem iamertal
> allzeit hie und überall
> an ende. Amen.

Frid dem lesenden, Hayl dem schreibenden, Leben dem horenden, Ewig glory dem ymer an end herschenden.'

[2] Bl. 73'. 74. [3] ,gemaeleich' = langsam; siehe *Lexer* u. d. W. gemechlich.

[4] ,beträchtig' = überlegt; siehe *Lexer* u. d. W. betrehtec.

[5] ,micke' = Mittwoch, ,pfincztag' = Donnerstag.

messe und wer die gotliche und mit andacht uernimpt, der enphachet da uon grosse genad, wan es wellent die maister daz von ainer redlichen messe dry gross genad gescheche: die erst daz ain sel erlost werd aus dem·fegfuir, die ander daz ain sunder bechert werd, das dritt daz gutter mensch in gutten wercken bestatiget wirtt.‘

Schluſs Bl. 164: ‚. . . und daz er an den jungsten tag allen den, die seinen willen tund, wil geben den ewigen segen . . . das wir in enpfachen in dem ewigen leben. Amen. In octaua corporis Christi 1458.‘

b) Clm. 372, Bl. 112—135, 15. Jahrhundert, aus St. Ulrich in Augsburg.

Anfang Bl. 112: ‚Hye hebet sich an die bedeutniss der mess. Wen der priester wil gann zü dem altar zewcht er ausz sein guand und waschet sein hend. Das bedeut, das er gaistlich sol seine werck rainigen. Wann der unflat der hend mag nit verunrainigen die hailigkait sunder bösz gedenck und bösze wort und bösze werk.‘

Schluſs Bl. 135[1]: ‚. . . und git den segen, das wir hye gerechtiklichen leben in cristenlichen glaben, und [wer] statigs und andachtiklichen trait die gedachnusz der marter unsers heren Jesu Christi, der wirt enphachen von im den lesten selgen segen, dar[2] zü unsz berait und sterck, der gehorsam ist gewesen got dem vater bisz in den tod. Amen.‘

c) Cgm. 820, Bl. 147—169, 15. Jahrhundert.

Anfang Bl. 147: ‚Von der hailigen messe ist hie geschriben. Wissest das die hailig messe . . . dry tail hat. Der erst tail weret von dem anfang bis an das oppffer und betüttet, wie der mensch gaistlich in siner sele erlüchtet werde. . . . Der anfang der messe betüttet die grossen begird der alt uätter und der patriarchen, der kunig und der wissagen, die sie hettend darzů, das inen gesant wurde gottes sun . . .‘

[1] Die Auslegung schlieſst schon Bl. 135, nicht, wie der Katalog bemerkt, Bl. 138. Bl. 135′ steht die Communio ‚Beata viscera‘ in deutscher Sprache und Bl. 136 ‚Das titsch introit von unser frawe‘. Zwischen Bl. 136 und 137 sind einige Blätter herausgerissen, auf welchen eine ascetische Abhandlung stand, deren Schluſs Bl. 137—138 von den Eigenschaften des himmlischen Lohnes redet.

[2] Hs.: ‚daz‘.

Schluſs Bl. 169: ‚Und so man dir den segen geben werde, so solt du dich auch segnen mit dem hailigen ewangelio. In principio erat uerbum et uerbum erat apud deum.'

d) Cgm. 850, Bl. 1—34, 15. Jahrhundert, München, Karmeliterkloster.

Anfang Bl. 1: ‚Als die cristenlichen lerer sprechen, daz in der zeit unter aller andacht got nit loblicher sey und der sele niczer noch fruchtperlicher, denn die andacht, die der mensch hat dieweil der brister mesz list[1]. Besunder so du in der mesz dein hercz von allem kumer müssigest und ein fleissig sehen, schawen und betrachten auff die mesz und auff ire teyl[2] und bedewtung hast. Wann es spricht sand Bernhart, das der mensch alles ertraich nach der leng und weytt auszging, und da alles sein gut durch got geb, pesser und niczer ist im ein mesz zu horen.'

Daran schlieſst der Verfasser noch die angeblich von Augustinus, Beda und Chrysostomus stammenden Aussprüche über die Wirkungen der Messe[3] und mahnt zum tunlichst täglichen Besuche derselben. Der Schluſs lautet Bl. 34:

‚. . . und die frucht deins wirdigen verdinens mit allem himlischen here ewiglich nysse in dir, der du mit got dem vater und got dem heiligen gaist on end ewiglichen herrschest, lebest und regirst. Amen.'

e) Clm. 462, Bl. 180—202, geschrieben 1471.

Anfang Bl. 180: ‚Ain kurczn und gůtn lere wie der mensche messe hören sölle. Wann under aller hande andacht die got die loblichst ist und deiner sel die fruchperest die du hast in der messe und die weil der priester mess hat, da du dir ain mess für nimmst und die weil ander ding underwegen läst . . .'

Die Auslegung bricht bei der Kommunion ab mit den Worten: ‚Ewiger got, her Jesu Christe, gib mir, daz ich dein heiliges pluot . . .', da in der Handschrift mehrere Blätter herausgerissen sind.

f) CBg. 175, Bl. 26 ff., geschrieben 1477 im Kloster Michelsberg.

Anfang Bl. 26: ‚Hie nach volgt ein hübsche ler und betrachtung über die seligen mesz. Zehen genad beschehen den menschen dyweil sy bey der messe sein.'

---

[1] Vgl. den Anfang der Meſspredigt im CGraec. 730 oben S. 659.

[2] Bl. 1'. [3] Siehe oben S. 43 ff.

Diese zehn Gnaden sind die unter den Meſsfrüchten bereits genannten[1].

Mit der Überschrift ‚Ein vorred uber dye messe' beginnt die Erklärung; sie schlieſst mit der Aufzählung der vier Klassen von Menschen, welchen der Nutzen der Messe nicht zu teil wird[2]. Der Eingang und Schluſs sind Bertholdsche Gedanken, die auch in dem Verlaufe der Auslegung wiederklingen. An die Erklärung schlieſst der Verfasser die schon mitgeteilten[3] erfreulichen Ausführungen gegen die abergläubischen Meſsreihen und gegen die verwerflichen Anschauungen über die Wirkungen der Messe.

g) CBg. 177, Bl. 82—103, 15. Jahrhundert.

> Anfang Bl. 82: ‚Hie hebt sich an ein gute lere von der messe. Und bedewt uns die sieben sacrament in der messe, die da vol gnaden sein und aller heiligkeit.'

Damit sind die sieben Teile der Messe gemeint.

An die Erklärung wird Bl. 103 ‚Ein lere von den zwelf meistern die sagen von der messe' angeschlossen, welche die uns bekannten zwölf Meſsfrüchte aufzählt[4].

h) CFl. 323, Bl. 255—257, 15. Jahrhundert.

> Anfang Bl. 255: ‚Es ist zw merkchen, wenn der priester will mess haben, so mues er angelegt sein mit allen ornat und mesgewandt, als umiral, albinn, den guertel, manipel, stola und casel, chelich, paten, corporal und ander ding, das zů der mess gehort, und ein ygleichs hat sein sundrew bedewtung und auslegung.'

Am Schlusse Bl. 257 spricht die Auslegung von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die wir in der Messe erbitten sollen:

> ‚Darumb ein yeder christen mensch scholl pitten . . . das wir . . . in ein waren vesten christenleichen glauben erfunden werden und das wir nach dem zcergenkleichen leben mugen vesiczen mit ym das ewig leben: das verleich uns allen got der vater, got der sun und got der heilig geist. Amen.'

Neben diesen Auslegungen bot auch die groſse Zahl handschriftlicher Gebetbücher Belehrung über die Messe. Die Verbreitung derselben lieſsen sich die Frauenklöster besonders angelegen sein, in deren Bücherbeständen die Andachtsbücher stark vertreten waren. Für die Erklärung

---

[1] Siehe oben S. 39. [2] Bl. 47′.
[3] Siehe oben S. 305 ff. [4] Siehe oben S. 48 ff.

der Messe bringen sie freilich nichts, was nicht in ausführlicher Weise in den deutschen Meſsauslegungen enthalten ist; dagegen bieten sie für die Beurteilung des gesamten praktisch-religiösen Lebens und der Andachtsübungen des Mittelalters ein reichhaltiges, noch nicht erhobenes Material. Darauf einzugehen, liegt jedoch auſserhalb unserer Aufgabe.

10. Über den für die Zwecke der Erbauung und Belehrung bestimmten Meſsauslegungen vergaſs man auch nicht, Unterweisungen für den Dienst der Messe, für die Meſsdiener zu geben. In der Melker Handschrift 245, S. 225—235 liegt eine solche Unterweisung vor. Sie beginnt:

> ‚Der dienst zu der mesz. Was der priester spricht, darauf ym der dyener anntwurt. Czum ersten spricht der priester „Introibo ad altare dei“ das ist: Ich wil ingen zu dem altar goczs. 2° Ad deum qui letificat . . .‘

Das Staffelgebet wird vollständig übersetzt, das Kyrie erklärt, das ‚per omnia saecula etc.‘ also umschrieben: ‚durch all welt die ye würden und dy yeczunt und allweg sind und dy ymmer und ewichleich werden sein‘. ‚℟. Amen, das ist geschech das du petenn hast in dem pett oder in der oraczen.‘[1] Dann folgt eine Belehrung über die clausula orationum mit dem Bemerken, daſs dies aber nur der Priester zu wissen brauche. Des weiteren belehrt das Schriftchen über die Bedeutung der Ausdrücke ‚sequentia‘ und ‚initium sancti evangelii‘, übersetzt die Versikel bei der Präfation sowie die sonstigen Worte des Priesters, auf welche der Ministrant antworten muſs, und schlieſst endlich mit einer längeren Belehrung über das Wort ‚Amen‘.

Verfasser der kleinen praktischen Anleitung ist vielleicht der Melker Benediktiner Johannes Schlitpacher. Denn das Schriftchen findet sich auch in Admont (CAdm. 857 Perg., geschrieben 1452) und trägt den Vermerk, daſs es durch den genannten Melker Benediktiner, welcher als Revisor in Admont fungierte, dahin gebracht worden sei.

Vortrefflich und auch heute noch lesenswert ist die folgende in dem Cgm. 751, Bl. 146′ stehende, 1454 geschriebene poetische Belehrung für Meſsdiener:

‚Merk wie man zů der mess dienen sol.

Wils du dienen zů den messen,
diser ler solt du nicht vergessen:

[1] ‚oraczen‘ = Oration.

du solt hinder dem priester stan
und nicht under die augen gan,
mit peyden henden geuss wasser und wein,
sittleich schenk dem priester ein.
dein klayder leg auff den altar nicht,
du erpütest got kain er damit,
wenig hüsten, räuspern, red nicht,
pisz fleyssig der liecht,
wenig haymlich und sittlich pet du[1],
mit fleyss hör dem priester zů,
dein gepet tů nach oder vor,
du dienst in der engel chor.
die dem altar ze nachen sten,
die süllen hynder sich pasz gen.'

b) Gedruckte deutsche Meſsauslegungen.

1. Es ist auffallend, daſs trotz der zahlreichen handschriftlichen deutschen Meſsauslegungen, die bis ins 14. Jahrhundert hinabreichen, vor 1517 nur eine deutsche Meſsauslegung als selbständiges Buch im Druck erschienen ist. Man wird das aber genügend daraus erklären können, daſs einerseits die Meſserklärungen der zahlreichen Andachtsbücher das Bedürfnis der Laien völlig befriedigen konnten und anderseits für den Klerus durch die vielen gedruckten lateinischen expositiones missae hinlänglich gesorgt war. Diese sonach einzig dastehende Schrift erschien zuerst in Nürnberg in der Creuſsnerschen Offizin[2]. Sie beginnt ohne Titel mit den Worten: ‚Messe singen oder lesen wer das thun sol, wenn, wie oder wo. Das werdent ir mit kurtzen worten vernemen und unterweist.'

Wie schon oben ausgeführt wurde[3], hat die Creuſsnersche Offizin zwei Ausgaben dieser Meſsauslegung gedruckt: die erste[4], welche die Konsekrationsworte mitteilt und erklärt, und eine zweite[5], in welcher dieselben samt ihrer Erklärung weggelassen sind und die schon mitgeteilte Rechtfertigung dieser Auslassung steht. Infolgedessen zählt die erste Ausgabe 95, die zweite nur 91 bedruckte Blätter.

---

[1] Der Ministrant soll nur wenig für sich still und ruhig beten; er soll vor allem auf den Priester hören.

[2] Siehe *Falk,* Die deutschen Meſsauslegungen S. 5—8, auf welche Schrift ich bezüglich der bibliographischen Fragen verweise. [3] S. 632.

[4] *Hain* *2143. Münchener Staatsbibl. Inkun. s. a. 2°. 137 und 137a.

[5] Münchener Staatsbibl. Inkun. s. a. 2°. 136.

Die zweite Nürnberger Ausgabe liegt nun dem Nachdruck, welchen Bämler in Augsburg 1484 veranstaltete[1], zu Grunde. Falk hält den letzteren im Gegensatz zu allen Bibliographen[2] für die erste Ausgabe und die Creufsnerschen Ausgaben für Nachdrucke der Augsburger. Dafür macht er zunächst die angeblich bessere Druckeinrichtung der Nürnberger Ausgaben geltend. Dem läfst sich indessen entgegenhalten, dafs die Augsburger Ausgabe durch die viel zahlreicheren Absätze übersichtlicher erscheint als die Nürnberger. Das Hauptgewicht legt er aber auf den Eintrag, welchen das Münchener Exemplar des Creufsnerschen ersten Druckes 137[a] trägt: ‚Iste liber emptus est a conventu augustensi ordinis fratrum carmelitarum anno 1486.' Daraus will Falk folgern, dafs die erste Nürnberger Ausgabe als Nachdruck der Augsburger 1486 erschienen sei. Das wäre freilich richtig, wenn sich nachweisen liefse, dafs die Karmeliter in Augsburg den Nürnberger Druck unmittelbar nach dessen Erscheinen erworben hätten. Dafür liegt aber keinerlei Nachweis vor. Man könnte sogar annehmen, dafs die Karmeliter es mit der Anschaffung einer Mefsauslegung nicht gerade eilig hatten; sie hätten sonst um vieles bequemer die in Augsburg 1484 erschienene Bämlersche Ausgabe erwerben können.

Abgesehen davon aber gibt folgende Erwägung für die Priorität der Nürnberger Ausgabe den Ausschlag. Diese Ausgabe erschien zuerst mit dem Wortlaute und der Erklärung der Konsekrationsworte. Wäre sie ein Nachdruck der Augsburger, so hätte man in Nürnberg diese Partie selbständig ausarbeiten und der Vorlage, in welcher sie fehlte, einfügen müssen. Man hätte sich damit bewufst — denn in der Augsburger Ausgabe war die Weglassung dieses Teiles des Kanons motiviert — eines anstöfsigen, der kirchlichen Sitte widersprechenden Verfahrens schuldig gemacht, das für den Vertrieb des Buches nachteilig sein mufste. Aus kirchlichen und buchhändlerischen Erwägungen mufste man sich hüten, die Konsekrationsworte und deren Erklärung einzufügen. Anders liegt die Sache, wenn wir die erste Creufsnersche Ausgabe als die Originalausgabe ansehen. Der unbekannte Verfasser der Auslegung hat dem Drucker das Manuskript mit den in Rede stehenden Stellen — wahrscheinlich ohne sich des

[1] Siehe *Falk* a. a. O. S. 3.

[2] Vgl. *Panzer*, Älteste Buchdruckergeschichte Nürnbergs (Nürnberg 1789) S. 176; *Zapf*, Älteste Buchdruckergeschichte Schwabens (Ulm 1791) S. 166. 167.

Verstoſses gegen die sonstige Praxis bewuſst zu sein — übergeben, und der letztere hat es bona fide gedruckt und hinausgehen lassen. Infolge der darüber dem letzteren sicherlich gemachten Vorstellungen wurde eine neue Ausgabe veranstaltet, in welcher man die beanstandeten Stellen weglieſs. Für diese geschäftlichen Vorgänge und für die Fertigstellung des Augsburger Nachdruckes, welcher ‚an Freytag vor sant Luceyen tag‘ (d. i. am 10. Dezember) 1484 vollendet wurde, wird man mehrere Jahre rechnen müssen, so daſs der Nürnberger erste Druck spätestens in das Jahr 1481 anzusetzen wäre.

Den zweiten Nürnberger Druck nun hat der Augsburger Drucker Johann Bämler 1484 nachgedruckt. Er setzte dem Buche aber folgenden lateinischen und deutschen Titel vor:

> ‚Sequitur expositio misse multum utilis pro regentibus curam animarum clericis simplicibus necnon et laycis qui se informare possunt ex eadem salutifera expositione, ut patet in processu.
>
> Hyenach volget gar ein lobliche heylsame auszlegung der heyligen messe gar gut und fruchtber geystlichen und weltlichen menschen zů lesen. darausz einem yegklichen menschen grosser nucz und fruchtberkeit wol entspringen mag.‘

Die Augsburger Ausgabe gibt den Text der zweiten Nürnberger mit folgenden Abänderungen wieder: Den Eingang bildet der eben mitgeteilte Titel. Auſser dem Vermerk zum Kanon stehen in der Augsburger noch folgende zwei Vermerke: 1. vor dem Canon minor: ‚Und hye hebt an Canon minor. das ist die minder Stillmesse. die dem leyen nit zymment zů lesen. Darumb so hab ich allwegen nur den anfang in dem lateinischen text geseczt. uñ vacht also an‘; 2. vor dem ‚Te igitur‘: ‚Nun volget hyenach der Canon. das ist die Stillmesse. die dem leyen nit zymmet zů lesen.‘ Diesem Grundsatz entsprechend werden fortan die lateinischen Gebete nur in ihren Anfängen mitgeteilt, während die deutsche Übersetzung vollständig wiedergegeben wird. In der zweiten Nürnberger Ausgabe fehlen jene beiden Vermerke und werden die lateinischen Texte — bis auf die Konsekrationsworte — mitgeteilt. Auch das spricht für die Priorität der letzteren. Dem unverändert übernommenen Schluſsvermerk der zweiten Nürnberger Ausgabe fügt endlich der Augsburger Nachdruck hinzu: ‚Gedruckt zů Augspurg. Und vollendet an Freytag vor sant Luceyen tag

Anno Domini MCCCCLXXXIIII Jare.'[1] Eine genaue Vergleichung des Abdruckes und seiner Vorlage weist eine groſse Anzahl orthographischer, dialektischer und stilistischer Verschiedenheiten auf. Es hat also vor dem Abdruck eine Durcharbeitung des Textes stattgefunden, bei welcher viele formale Abänderungen angebracht wurden. Dieselben sind aber so unwesentlich, daſs sie der Augsburger Ausgabe den Charakter eines Nachdruckes nicht nehmen können. Der Augsburger Abdruck hat überdies eine erhebliche Zahl von Druckfehlern seiner Nürnberger Vorlage verbessert.

Die Nürnberger Drucke sind typographisch um vieles einfacher ausgestattet als der Augsburger. Jene haben verhältnismäſsig wenig Absätze, die mit einfach gehaltenen Initialen geziert sind, während dieser an der Spitze seiner zahlreichen Absätze reicher ausgeführte Initialen trägt. In den Nürnberger Drucken findet sich nur vorn ein die Heimsuchung Mariä darstellender Holzschnitt: im Vordergrunde Maria und Elisabeth — jede auf dem Leibe das Bild eines Kindleins tragend —, im Hintergrunde Tortürme hinter Bergen hervorragend. Der Augsburger Druck stellt in dem Titelbilde ebenfalls die Heimsuchung Mariä dar ohne die Geschmacklosigkeit der Kinderbilder; Elisabeth begrüſst vor der Türe ihres Hauses die Mutter Gottes. Auſserdem hat er noch ein Kanonbild, Christus am Kreuze mit Maria und Johannes.

Die umfangreiche Meſsauslegung beginnt mit einer Darlegung über das Kirchengebäude und dessen Weihe und behandelt dann ausführlich die vom kanonischen Rechte für den priesterlichen Stand vorgeschriebenen physischen und moralischen Eigenschaften. Daran schlieſsen sich Belehrungen über den Nutzen der Messe für den Priester, über die Messe des guten und des schlechten Priesters, über Bination und über Zeit und Ort der Messe. Die Darstellung der vorbereitenden Handlungen und Gebete ist umfangreich; es werden nicht nur die Meſskleider rememorativ und tropologisch gedeutet, sondern auch die bei deren An-

---

[1] Die Ausgabe ist bei *Hain* *2144 irrig als Anton Sorgsche verzeichnet. Münchener Staatsbibl. Inkun. c. a. 2°. 1434. 1435. Die Exemplare dieser Ausgabe sind auch nicht alle gleich. Der Vermerk vor der Wandlung hat einen etwas abweichenden Wortlaut; die Abweichungen in 1435 sind nur formaler Natur, bedingen aber einen besonderen Satz und Druck dieser Stelle. Am Schlusse des Vermerks in 1435 steht noch: ‚Nun merck fürbasz'.

legung gesprochenen Gebete, meist je in zwei Formeln, lateinisch und deutsch, aufgeführt und überdies noch für Laien entsprechende Gebete hinzugefügt. Die Belehrung über die Kirche als den Ort der heiligen Opferhandlung benutzt der Ausleger zu ansprechenden moralischen Ausführungen über den Schmuck des geistigen Tempels im Herzen der Menschen, über das Gebet und das Verhalten in der Kirche.

Mit einer Genauigkeit, welche viele lateinische, für Priester geschriebene Meſserklärungen übertrifft, stellt die Auslegung nun den Ritus der Messe dar. Sie zeigt umständlich, was und wie der Priester zu beten hat, und teilt auch die Abweichungen mancher Priester von dem Ritus mit, den sie zu Grunde gelegt hat. Sie bietet darum einen erwünschten Kommentar zu den mannigfachen im Ordinarium missae herrschenden Verschiedenheiten [1]. Man dürfe aber — wird bemerkt — an denselben keinen Anstoſs nehmen, da sie nur Unwesentliches beträfen. ‚Denn eyn priester lernet ym anfang die ding als er denn von seynem lerherren unterweyset wirt.' Solche Verschiedenheiten verzeichnet sie bei dem Confiteor, im Oblationsritus, bezüglich der lotio manuum und bei den Gebeten nach der Kommunion.

Der Ausleger teilt die Messe in vier Teile: 1. bis zum Kanon, ‚Bittung'; 2. von da bis zum Pater noster, ‚Gebete'; 3. von da bis zur Kommunion, ‚Begerung'; 4. von da bis zum Schlusse, ‚Lobsagens'. Das ist die von Augustinus stammende Einteilung. Der Erklärung legt er das Meſsformular vom Feste Mariä Heimsuchung zu Grunde, welches damals im südlichen Deutschland den Introitus hatte: ‚Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes in honore Mariae Virginis, de cuius visitatione gaudent angeli et collaudant filium dei.' Dieses und die anderen besonderen Stücke der bezeichneten Messe erhalten eine ausführliche Erklärung.

Die Methode der Auslegung ist die hergebrachte allegorische. Der Ausleger hütet sich aber vor der verwirrenden Häufung der Allegorien und legt auch Gewicht auf die Worterklärung. An den geeigneten Stellen — beim Credo, bei dem Kanon u. a. — werden gut gefaſste dogmatische Erläuterungen gegeben. Überall endlich verrät der Verfasser seine Absicht, die Leser auf ethische Gesichts-

---

[1] In Anlage III stellen wir das Ordinarium missae der Augsburger Diözese auf Grund dieser Meſsauslegung zusammen.

punkte hinzuführen. Für den Kanon bietet er auch ansprechende Andachtsübungen.

In der Einleitung bemerkt der Ausleger, daſs er vieles aus ‚dem buch genant Summa Iohannis‘ genommen habe[1]. Das betrifft aber nur die kirchenrechtlichen Ausführungen der Einleitung. Denn die ‚Summa Iohannis‘ bietet über die Messe nicht mehr. Für die eigentliche Meſsauslegung hat der unbekannte Verfasser Albertus Magnus, den er auch nennt, und, wie an vielen Stellen ersichtlich ist, Innocenz III. und Duranti benutzt. Daſs das Buch keine Übertragung einer lateinischen Vorlage sei, hat Falk[2] schon mit Recht gegen die irrige Ansicht Hasaks bemerkt.

Die Auslegung trägt in Disposition und Darstellung durchweg ein originelles Gepräge. Sie ist nicht für das einfache Volk geschrieben, sondern hat nach Inhalt und Form Leser aus dem Klerus und dem gebildeten Laienstande im Auge. Darum gibt sie die Meſsgebete lateinisch und deutsch wieder und verfolgt den Ritus mit ängstlicher Genauigkeit. Die ganze Darstellung setzt bei den Lesern eine höhere Bildung voraus, als im Durchschnitt die Laien damals besaſsen.

Der Verfasser, dessen Name sich nicht ermitteln läſst, war ein Priester, wahrscheinlich ein Weltpriester. Nur einmal erwähnt er einen Ordensritus, nämlich die lotio manuum vor dem ‚Orate fratres‘. Mit Sicherheit darf man ihn als einen Augsburger Diözesanpriester bezeichnen. Das Ordinarium missae, welches er wiedergibt, stimmt in den meisten Stücken mit dem Ordinarium des Augsburger Missale von 1555[3] — dem ersten offiziellen Ordinarium der Diözese Augsburg — überein und zeigt auch eine fast durchgehende Übereinstimmung mit den Oblationsgebeten eines handschriftlichen Augsburger Missales von 1386[4]. Stärker ins Gewicht fällt aber der Umstand, daſs der Ausleger zur Grundlage seiner Erklärung die missa de Visitatione beatae Mariae Virginis gewählt hat. Diese Wahl wird folgender-

---

[1] Summa Iohannis, die gezogen ist aus den heyligen Decretbůch, und von latein in tewtsch gemacht, durch ein hochgelerten man Brůder Berchtold prediger ordens. Augspurg, Bämler, 1472. Vielleicht hat der Verfasser der Auslegung diese Ausgabe vor sich gehabt. Die ‚Summa‘ ist alphabetisch geordnet.

[2] A. a. O. S. 2. [3] Vgl. *Hoeynck* S. 369.

[4] Clm. 3903, bei *Hoeynck* S. 373.

maſsen motiviert: ‚Und der tag der heymsuchung genant ist ein heylig hoch groſses fest. das bey den bann gebotten wirt zu feyern. Man begat das fest zwen tag vor sant Ulrichs tag. und an etlichen enden begat man das acht tag mit den singenden tagzeyten. als das fest unsers herren des heyligen zarten fronleychnams.' In Augsburg wurde aber seit dem Ende des 14. Jahrhunderts das Fest mit Oktav, mit eigener Prim und Komplet als gebotener Feiertag gefeiert. Die Domkirche nahm sogar den Titel der Visitatio b. M. V. an[1]. Das von dem Ausleger gewählte Meſsformular ‚Gaudeamus' stimmt nun in jedem seiner Teile so vollständig mit dem Formular des Augsburger Missale vom Jahre 1489 überein, daſs an der Zugehörigkeit des Auslegers zur Augsburger Diözese kein Zweifel sein kann. Das Bamberger Missale von 1499 hat zwar für das Fest der Heimsuchung Mariä auch ein Formular mit dem Introitus ‚Gaudeamus'; das letztere ist aber in allen übrigen Stücken von dem Augsburger verschieden. Die Wahl des Formulars und dessen Inhalt weisen den Ausleger demnach als einen Augsburger Diözesanpriester aus.

Weiteres läſst sich über den wackeren Priester, welcher die Auslegung verfaſst hat, nicht ermitteln. Seine Arbeit ist die beste deutsche Meſsauslegung vor der Reformation. Sie ist vollständig, ohne Breite, klar und edel in der Darstellung, maſsvoll in der Verwendung der Allegorie und frei von abergläubischen Traditionen und Beispielen und von ungesunden Übertreibungen. In den Kreisen, für welche sie berechnet war, wird sie reichen Nutzen gestiftet haben. Etwa hundert Jahre nach ihrem Erscheinen wurde sie nochmals gedruckt[2].

2. ‚Der beschlossen gart des rosenkrantz marie' ist eine umfangreiche, volkstümliche Belehrung über die christlichen Heilswahrheiten und die Übungen der Frömmigkeit[3]. Schon der groſse Umfang und die kostbare Ausstattung des Werkes mit zahlreichen Holzschnitten lassen annehmen, daſs es nur auf einen beschränkten Leserkreis rechnen konnte. Gegen Schluſs des zweiten Bandes steht von Blatt 271' bis 296' eine Belehrung über die Messe, verbunden mit zahlreichen Gebeten. Der unbekannte Verfasser hat dazu die Meſs-

---

[1] *Hoeynck* S. 254.
[2] In Dillingen bei Sebald Mayer 1575. Vgl. *Falk* a. a. O. S. 8.
[3] Nürnberg, Ulrich Pinter, 1505, 2 Bände in Folio.

erklärung des seligen Albertus Magnus benutzt und überschreibt darum das Stück: ‚Von der heylig mess als sy albertus magnus auszgelegt haut.'

Als Eingang teilt er die zwölf Meſsfrüchte unter Beifügung der Autoritäten mit. Dann bietet er Auszüge aus der Vorrede Alberts. Nach seiner Vorlage erklärt er in breiter Ausführung Introitus, Kyrie u. s. w. bis zum Kanon. ‚Von disem Canon, stillmess oder regel' — bemerkt er — ‚ist mir hie nit vil zeschriben, dann so vil uns nütz ist und andaucht darausz entspringen mag.' Daher umschreibt er die ‚drey gemeinsamkeiten', d. h. die Gebete ‚Imprimis quae tibi offerimus', Memento vivorum und ‚Communicantes', und erläutert deren Sinn und Zweck im Anschluſs an Albertus. Die Konsekration aber und die weiteren Gebete des Kanons bis zum Pater noster übergeht er vollständig. ‚Von disem canon' — wiederholt er — ‚ist mir nit wol zymmlich weiter ze schreyben.' Er behandelt nur das ‚Agnus Dei', die Pax, die Kommunion und den Segen und fügt eine groſse Zahl von Kommuniongebeten und am Schluſs eine vollständige kurze Meſsandacht hinzu. An acht Beispielen zeigt er endlich, welche Gnaden der Fronleichnam und die Messe bringen.

3. Wenn auch selbständige deutsche Meſsauslegungen bis zu den Stürmen der Reformation nicht mehr erschienen, so war doch für die Belehrung der Laien durch die erstaunlich groſse Anzahl von Andachtsbüchern reichlich gesorgt. Dieselben enthalten neben den Meſsgebeten und anderen Andachten meist kurze, manche auch umfangreichere Belehrungen über die Messe und Anweisungen, derselben andächtig beizuwohnen. Die Beter werden darin in die allegorische Bedeutung der Zeremonien der Messe eingeführt, damit sie in Verfolgung des Ganges der Messe das Leben und besonders das Leiden des Herrn betrachten können. Falk hat eine lange Reihe solcher Andachtsbücher aufgeführt[1] und typographisch wie inhaltlich beschrieben. Ihre Zahl lieſse sich noch vermehren. Sie tragen in ihren Meſserklärungen und Meſsandachten sämtlich dasselbe Gepräge und wiederholen in kürzerer und längerer Form die rememorativ-allegorischen Deutungen der lateinischen und der deutschen Meſsauslegungen. Manche bieten bestimmte Meſsformulare in deutscher Übersetzung unter Hinzufügung privater

[1] A. a. O. S. 8—36.

Gebetsformeln, so die Messen de trinitate, de passione, de beata Virgine, pro defunctis; andere nur die Kollekten des Kirchenjahres; andere endlich — die Plenarien in ihrer weiteren Entwicklung — neben den Episteln und Evangelien auch Anleitungen und Andachten zur Messe: sämtliche befleifsigen sich, in den Herzen der Beter fromme Andacht und Liebe zu dem leidenden Erlöser zu wecken. Viele dieser Bücher geben auch Anweisungen für das äufsere Verhalten bei der Messe; am eingehendsten und umständlichsten sind die Belehrungen des Büchleins ‚Der sele trost'[1].

Gemeinsam ist allen diesen Andachtsbüchern, dafs sie von einer Erklärung des Kanons und von einer Mitteilung der Konsekrationsworte absehen[2]. Für diesen Teil der Messe bieten sie aber Gebete und Anrufungen, die durch ihre herzliche Sprache die Seele zu inniger Andacht stimmen mufsten.

Der ‚Hortulus animae' enthält — um ein Beispiel vorzuführen — in seinen verschiedenen lateinischen und deutschen Ausgaben solche kurze Mefserklärungen. Die der lateinischen Ausgabe von Koburger[3] erinnert an den fast typisch gewordenen schulgemäfsen Inhalt der kleineren lateinischen expositiones missae. Sie bespricht den Ursprung der Messe, die Zusätze der Päpste, berichtet die angebliche Einführung der benedictio episcopalis durch den hl. Martialis, zeigt, dafs die Messe das Leben und Leiden Christi repräsentiere und auch den Kampf des Priesters für die Christenheit gegen den Teufel, und legt endlich die Bedeutung der Mefskleider dar.

In den deutschen Hortulusausgaben ist die Mefserklärung volkstümlicher gehalten. In der Grüningerschen Ausgabe[4] nimmt sie einen beträchtlichen Raum ein. Für jeden Teil der Messe — mit Ausnahme des Kanons — gibt sie die allegorische Deutung aus dem Leben und Leiden Christi, erläutert die Elevation, die Dreiteilung der Hostie, das ‚Agnus Dei' und den Segen. Zum Johannisevangelium wird noch bemerkt, ‚daz in vil landen gewont ist das die ummstonder daz mit im [dem Priester] sprechen. Auch würt daz evangelium gelesen zů zyten für schaden [und] ungewitter'[5]. An die Mefsauslegung schliefst sich das Formular der Messe ‚Salve sancta parens' in deutscher Übersetzung.

[1] Siehe oben S. 24. [2] Siehe oben S. 631.
[3] Nürnberg 1509. Vgl. über die Ausgaben *Falk* S. 21 ff.
[4] Ortulus anime. Strafsburg 1503. [5] Ebd. Bl. 86.

Eine andere deutsche Hortulusausgabe[1] erklärt nur die Bedeutung der priesterlichen Kleider, des Altares, Kelches, Weihwassers, der Glocken u. a.

So waren denn den Laien, welche lesen konnten, in reicher Fülle Hilfsmittel zur eigenen Belehrung über die Messe geboten. Dieselben wurden auch von vielen Tausenden benutzt, wie sich aus der grofsen Zahl der Bücher und den vielen Drucken mancher ergibt. Alle diese Bücher enthalten viel Gutes und Erbauliches; aber nicht alle haben sich frei von abergläubischen Dingen gehalten und dadurch leider auch zur Erhaltung und Bekräftigung von unbegründeten und überspannten Anschauungen über die Wirkungen der Messe und vieler Andachtsübungen beigetragen.

4. Der Kampf Luthers und seiner Anhänger gegen die Messe gab der katholischen Literatur über dieselbe eine neue Richtung. Den Leugnern des Opfercharakters der Messe gegenüber mufsten die Katholiken den Nachweis führen, dafs die Messe nach dem Willen Christi und gemäfs der Tradition ein Opfer sei; sie hatten den Wert und den Nutzen der Zeremonien zu verteidigen und all die mafslosen Beschimpfungen abzuweisen, mit welchen die Gegner das ehrwürdigste Heiligtum der Kirche überschütteten. Das geschah in deutschen Schriften leider zu spät[2]. Erst 1524 erschien in Augsburg ein kleines Schriftchen, welches den Opfercharakter der Messe aus dem Alten und Neuen Testamente nachweist. Es ist eine Predigt, welche der Domherr Matthias Kretz im Augsburger Dome gehalten hat[3]. Von gröfserer Bedeutung ist das Buch des unermüdlichen Johannes Dietenberger ‚Wider das unchristlich Buch Martin Luthers von dem Miszbrauch der Mesz‘, welches erst 1526 erschien[4], eine gründliche, aber schwerfällige Widerlegung der lutherischen Irrtümer. In dem weiteren Fortgange der Kämpfe mehrte sich die Zahl der katholischen deutschen Streitschriften über die Messe[5]. Dieselben beschäftigen sich sämtlich zumeist

---

[1] Strafsburg, Johann Knoblouch, 1507. [2] Siehe oben S. 319.

[3] Von der Mesz, und wer der recht priester sey, der Mesz habe, auch zům tail ob sie ain opffer sey, durch D. Mathiam Kretz zů Augspurg zů unser frawen im thům gepredigt. Im jar MDXXIIII in der antlas wochen. Gedruckt im Augstmonat MDXXIIII.

[4] Vgl. *Wedewer*, Johannes Dietenberger (Freiburg i. Br. 1888) S. 329 ff.

[5] Wir glauben auf diese Streitschriften nicht eingehen zu sollen, führen aber einige — darunter auch vergessene — nach ihren Titeln an:

nur mit streitigen Punkten und wiederholen, wenn sie von der Bedeutung der Zeremonien reden, die bekannten allegorischen Erklärungen.

Den ersten Versuch, im Zusammenhange eine vollständige deutsche Verteidigung und Auslegung der Messe unter Berücksichtigung der neuen Gegner zu liefern, machte der fromme Bischof Berthold Pirstinger von Chiemsee[1] in den Büchern ‚Tewtsche Theologey' (1528), ‚Tewtsch Rational' und ‚Keligpuchel' (1535).

In der ‚Deutschen Theologie'[2] behandelt Berthold die ganze Glaubenslehre. Sie ist die erste deutsch geschriebene katholische Dogmatik,

---

Ein kurtze underrichtung usz dem alten und nüwen testament, das die mesz ein opfer ist etc. . . . durch Ioannem Bůchstab, schulmeister zu Zofingen. MDXXVII.

Von dem hochwirdigen Sacramente des leibs und blůts Christi . . . durch Io. Bůchstab von Wintertur. MDXXVII.

Von becleidung der Priester, liechter, weiwasser, geweicht saltz und eschen, mesz frümen (so man nempt opffren), gesang und bildnissen, so in der Cristlichen kilchen got zu lob und ze er gebrucht werden . . . Durch Io. Bůchstab, Schulmeister in Zofingen. MDXXVII. (Sämtliche in der Münchener Staatsbibl. Hist. Reform. 265.)

Ain Trostliche ermanung wie man das Ampt der Hailigen Messe würdigklich und Hailsam hören, und was man hiebey gedenken soll. Durch Michaelen [Helding], Bichoff zů Sidonien, Mentzischen Suffraganien. MDXLVIII. (Ebd. H. Mon. 609.) Gegen diese Predigt richtete Matth. Flacius Illyricus eine Schmähschrift wider die Messe, welche *Georg Wizel* widerlegte in der Schrift: Publicum ecclesiae sacrum. Von der Wahrheit der Altkyrchischen Liturgy und Opferung, das ist, Catholischer Missen, Antwort Georgii Wicelii Orthodoxi wider den Matthis Illyric. zu Magdeburg. Zu Cöln durch Johan Quentel im Jar unsers Herrn MDLI.

Grundt unnd Kundschafft ausz Göttlicher geschrifft und den hailigen Vättern, das Fleisch und Blůt Jesu Christi, im Ambt der hailigen Mesz, durch geweychte Priester, wahrhafftigklich geopfert werd, durch Leonhart Haller etc., Weichbischoff zů Eystet in siben Predigten klärlich angezaigt. MDLIII. Ingolstat durch Alexander und Samuel Weissenhorn gebrüder.

[1] Berthold verwaltete die Diözese Chiemsee von 1508 bis 1525; 1525 zog er sich in die Cistercienserabtei Raitenhaslach zurück, von wo er 1528 oder 1529 nach Saalfelden im Pinzgau übersiedelte; er starb daselbst 1543. Vgl. über ihn *W. Reithmeier* in der Einleitung zu seiner Ausgabe der ‚Deutschen Theologie' (München 1852); *Laemmer*, Die vortridentinisch-katholische Theologie (Berlin 1858) S. 27 ff., wo die dogmatische Lehre Bertholds in den Kontroverspunkten dargelegt wird; Kirchenlexikon II², 472; *Janssen-Pastor* VII, 489. Dafs Berthold auch der Verfasser des 1519 geschriebenen und 1524 zuerst in Augsburg gedruckten ‚Onus ecclesiae' ist, mufs nunmehr als zweifellos betrachtet werden. Vgl. *Reithmeier* S. XXIII ff. und *Werner*, Die Flugschrift ‚onus ecclesiae' (Giefsen 1901) S. 11 ff.

[2] Die Schrift wurde am 30. November 1527 beendet und der Druck in München von Schobser am 31. August 1528 fertiggestellt. Die von Berthold auf Wunsch

bestimmt nicht bloſs für Geistliche, sondern auch für Laien, um beiden in der wirren Zeit der Glaubenskämpfe als Leuchte und als Führerin zu dienen. Auf die Kontroverslehren legt Berthold begreiflicherweise ein groſses Gewicht und stellt die katholischen Dogmen gegen die Angriffe Luthers und seiner literarischen Parteigänger sicher. Ohne schulgemäſse Pedanterie verfährt er in seinen Darlegungen gründlich und weiſs die gegnerischen Einwürfe geschickt abzuweisen. Das bekunden auch die acht Kapitel (62—69), in welchen er über die Messe handelt.

Berthold erörtert die Gründe, aus welchen die Messe eingesetzt worden ist (c. 62), die Form der Messe in Sprache, Zeremonien und Gebeten, die Entstehung des Kanons, die Wandlung (Transsubstantiation) (c. 63); er beschreibt die Vorbereitung des Priesters auf das heilige Opfer und die der Laien auf die Kommunion (c. 64). Eine längere Abhandlung widmet er dem Nachweis des Opfercharakters der Messe, der von den Lutheranern geleugnet wurde (c. 65). Er zeigt weiter, wie durch die Abschaffung und Vernachlässigung derselben Gott die Ehre, den armen Seelen der Trost und vielen Priestern der Unterhalt entzogen werde (c. 66). Endlich führt er aus, daſs das heiligste Sakrament auch nach der Messe verbleibe und daſs der Genuſs des Kelches seitens der Laien weder notwendig noch wünschenswert sei (c. 67—69).

Gegenüber den Neuerern, welche die Liturgie in deutscher Sprache hielten, versucht er die ausschlieſsliche Berechtigung der toten Sprachen für dieselbe darzutun. Er meint, die hebräische Sprache sei die Ursprache und zuerst die Sprache aller gewesen, die griechische und die lateinische Sprache aber seien durch ‚kunst eingefůert‘. ‚Sonst all' ander sprach seind verwarren und durch die menschen jnenselbs zů plag aufkommen. Deszhalb in denselben sprachen heilige wandlung der mesz nit beschehen sol. Dann spötlich und verächtlich wäre gotliche hohe ambt auszufůeren in barbarischen groben sprachen, die under jnenselbs ungleich seind, als bayrisch und säxisch. Deszhalb bemelt drey regulirt zungen zů heiliger mesz, als uil derselben substanz berůrt, verordnet seind.‘ [1]

Eine Erklärung der Zeremonien beabsichtigt Berthold hier nicht. Er begnügt sich, zu sagen, daſs diese Zeremonien Gott zur Ehre, dem

des Erzbischofs und Kardinals Matthäus Lang angefertigte lateinische Übersetzung erschien 1531 bei Weyssenhorn in Augsburg.

[1] c. 63, 4.

heiligsten Sakramente zur Zier, den Verstorbenen und Lebenden zu Nutz und zum Gedächtnis des Leidens des Herrn angeordnet und darum nicht zu verachten seien[1]. Wer sie gering schätzt, verachtet die Kirche. ‚Aber wir teutschen' — schreibt er — ‚wöllen die kirch nit erhören, weszhalb wir rechtlich fallen in dits ewangelisch urtail: Wer die kirch nit erhört, der ist zeachten für ainn haid und offen sünder. Wir sein wierser dann hayden, nachdem wir nit allein unser müeter die kirch verlassen, sondern daneben derselben verspotten, jren gepoten widerstreben, jr lere verwerffen und vorberüerten meszfeinden nachuolgen.'[2]

Eingehend beschäftigt sich Berthold mit den Zeremonien der Messe in dem ‚Tewtsch Rational' und im ‚Keligpuchel'. Beide Schriften sind 1535 erschienen. Die Veranlassung zur Abfassung derselben lag in den Angriffen der Neuerer gegen die Messe und in dem durch dieselben eingeführten Gebrauch des Kelches für die Laien[3]. Das Bedürfnis einer apologetisch gehaltenen deutschen Meſserklärung wurde sicherlich im Klerus und auch unter Laien tief empfunden. Denn die bisher handschriftlich oder im Druck verbreiteten deutschen Meſserklärungen hatten vor allem die Erbauung und die Anleitung zum frommen Anhören der Messe im Auge, nicht die Begründung der Lehre der Kirche über das heilige Opfer und nicht die Verteidigung der kirchlichen Lehre gegen Häretiker. Das letztere war aber gegenüber der Verwirrung, welche die Neuerer unter die Geister gebracht hatten, dringend notwendig. Darum wandte sich der Ritterhauptmann Christoph Fuchs zu Kufstein an den in Saalfelden lebenden Bischof Berthold mit der Bitte, das damals bereits im Druck vollendete ‚Tewtsch Rational' hinausgehen zu lassen, ‚nachdem durch Martin Luther und ander falsch schcribenten wider die mesz in vil weg schäntlich tewtsch geschriben, derselben mesz haymligkait betrüglich geoffenbart, verklaint, verletzt und gelestert ist, zů nachtail gantzer kirch'. Berthold kommt diesem

---

[1] c. 63, 6. 7.

[2] Ebd.; ‚wierser' = unwirscher, ungebärdiger; vgl. *Schmeller* II, 1003.

[3] Vorrede zum Rational: ‚Verschiner zeyt biszher ist das ambt heyliger mesz durch Marthein Luther und sein nachuolger, auch durch ander mer falsch Lerer, unchristenlich veracht, verletzt, verworffen, an etlichen orten gar auffgehebt, zůzeyten widerumb angehebt und mit newen ungewondlichen satzungen verändert, besudelt und noch biszher bey denselben ketzern nichts endtlichs beschlossen, wie sys mit der mesz halten wöllen, anders dann wie sy darinn der teüfel underweiszt.'

Wunsche nach und übersendet dem Ritterhauptmann nicht blofs das ‚Rational', sondern auch das ‚Keligpuchel', welches das ‚Rational' in vielen Punkten ergänze und erläutere[1].

Den Titel ‚Rational' entlieh er von dem berühmten gleichnamigen Buche des Bischofs Wilhelm Duranti, an welches er sich halten zu wollen erklärt. Daneben hat er auch die Kanonerklärung des Tübinger Theologen Gabriel Biel benutzt und, wie er sagt, ‚nichts oder gar wenig hinzůgesetzt, aber vil darinn auszgelaszen'. Das ist zu bescheiden. Denn wenn er auch beide Schriftsteller für seine Arbeit gebraucht hat, so ist er doch selbständig in der Verarbeitung des gegebenen Materials und weifs insbesondere die dogmatischen Streitfragen in lichtvoller Darstellung zu behandeln. Dabei verstand er es trefflich, die theologische Terminologie, die er für seine Zwecke nicht brauchen konnte, in der heimischen Sprache zu verdeutlichen. Eine wesentliche Neuerung und einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt gegenüber den bisherigen deutschen Mefsauslegungen bietet das ‚Rational' in der uneingeschränkten Mitteilung und Erklärung des Kanons und der Konsekrationsworte. Wir haben das bereits oben[2] gewürdigt. Mit der bündigen Erklärung der Zeremonien und der klaren Darlegung der dogmatischen Punkte verbindet Berthold zweckmäfsige Anleitungen zur Vorbereitung auf die Kommunion, zur geistlichen Kommunion und zur frommen, nutzbaren Anhörung der Messe. Frei von Überschwenglichkeiten oder gar abergläubischen Meinungen, versteht er es, die Gnaden und Segnungen des heiligsten Sakramentes und der Messe in herzlicher Sprache darzustellen und die Laien zu fleifsigem Gebrauche der Gnadenmittel zu mahnen. In der Polemik, zu der er sich nur selten versteht, ist er im Vergleiche zu dem damaligen Tone der Streittheologie sehr mafsvoll und schlägt nur stärkere Saiten an, wenn er von den Unbilden und Verhöhnungen, mit welchen die Häretiker die Messe verunglimpften, redet. Alles in allem ist das ‚Rational' ein vortreffliches Werk. Es war eine wertvolle Gabe für das deutsche Volk. Aber es kam zu spät, als dafs es einen durchschlagenden Erfolg hätte erreichen können. Das Volk

[1] Das Schreiben ist datiert: Kufstein 3. Januar 1535; die Antwort: Saalfelden 20. Januar 1535. Das Rational trägt den Titel: ‚Tewtsch Rational über das Ambt heiliger mesz', das Keligpuchel: ‚Keligpuchel. Ob der kelig auszerhalb der mesz zeraichen sey.' Beide Bücher sind ebenfalls bei Schobser in München gedruckt.

[2] Siehe oben S. 636.

war schon zu lange durch Flugschriften gegen den katholischen Kult verhetzt worden. Fünfzehn Jahre früher hätte es als eine hochwillkommene Waffenkammer den Verteidigern des alten Glaubens im Klerus und im Volke dienen können. Nun aber war der Abfall weiter Gebiete schon zu weit gediehen und man konnte nur noch hoffen, Schwankende zu halten und Gefährdete zu schützen. Dazu war das Buch Bertholds in hohem Maſse geeignet; es mag auch in vielen Kreisen den alten kirchlichen Glauben gefestigt haben.

Das ‚Rational‘ besteht aus 25 Kapiteln. Es erörtert nach der Methode Durantis und Biels zunächst eine Reihe von Vorfragen: den Namen der Messe, ihre Bedeutung als Opfer und Gedächtnis, ihr Verhältnis zur Taufe und Buſse, ihre wesentlichen und unwesentlichen Teile, ihre Form, die Eigenschaften des Zelebranten, Ort und Stunde der Zelebration, Bination und trockene Messe (c. 1). Dann legt es die Bedeutung der Meſskleider und der bischöflichen Gewänder als Erinnerung an die Leidenswerkzeuge und als Symbole priesterlicher Tugenden dar und fügt daran Belehrungen über die Vorbereitung zur Messe (c. 2). Berthold teilt die Messe, wie auch einige frühere Ausleger, in drei Teile, weil wir nach den Worten des Kanons darin die memoria passionis, resurrectionis und ascensionis Domini, ‚das sterben, urstend und auffart Christi‘, feiern. Der ungleichmäſsig gröſsere erste Teil geht vom Introitus bis zum Pater noster einschlieſslich, der zweite von da bis zur Komplende, der dritte endlich bis zum Schlusse der Messe. Der erste Teil wird wieder in der üblichen Weise in mehrere Abschnitte zerlegt. Berthold beschreibt im einzelnen jede Zeremonie der Messe und erläutert sie nach dem allegorischen Sinne oder nach der symbolischen Bedeutung. Er folgt darin der Überlieferung. Längere Abhandlungen widmet er dem Opferbegriffe, dem Opfer der Laien, der Materie und Form der Konsekration, deren Worte er mitteilt und erklärt, der Auslegung des Pater noster, der Erteilung des ‚Pacem‘, der Bedeutung des Incenses u. a. Bezüglich des Empfanges des Sakramentes verweist er auf seine längeren Ausführungen im ‚Keligpuchel‘.

Wenn wir wiederholt klagen muſsten, daſs die mittelalterlichen Meſsauslegungen relativ geringe Ausbeute für die Kenntnis der den einzelnen Kirchen eigentümlichen Bräuche liefern, so erfreut uns das ‚Rational‘ Bertholds durch seine anziehende individuelle Färbung. Er will den Laien durch seine Belehrungen dienen. Darum schildert er

den Ritus, wie er damals in der Salzburger Diözese war. Dieselbe folgte in der Messe, wie alle deutschen Diözesen, dem römischen Ritus, beobachtete aber doch manche von dem letzteren abweichende Bräuche. Darüber belehrt Berthold ebenfalls seine Leser. So erfahren wir, dafs man in Salzburg am Gründonnerstage das Credo nicht betete, weil die Apostel am Tage des Nachtmahles des Herrn im Glauben noch nicht ‚gantz‘ waren[1]. Bei der Erklärung des Oblationsritus hat Berthold offenbar das Missale Salzburgense, welches 1506 bei Winterburger in Wien erschien, vor sich gehabt. Der Ritus ist bis auf weniges dem des von uns mitgeteilten Augsburger Ordinariums gleich. Bei der Erörterung der Materie der Konsekration tadelt Berthold den Mifsbrauch einzelner Kirchen, am Feste der transfiguratio Domini (6. August) in den konsekrierten Kelch den Saft von neuen Weinbeeren zu mischen oder diese selbst hineinzulegen. Der Mifsbrauch hat sich aus der Sitte, an diesem Tage mit neuem Weine die Messe zu lesen, herausgebildet, und letztere wiederum aus der von alters her bis ins späte Mittelalter am Feste des hl. Sixtus (6. August) üblichen benedictio uvarum novarum, welche im Kanon nach dem ‚Per ipsum et cum ipso‘ stattfand[2].

[1] c. 6, 3: ‚In den kirchen Saltzburger Provintz spricht man das patrem an Sonntag in allen messen, auszgenommen die selmessen. Item in allen festen Christi, auszgenommen am antlasztag (Coena Domini), wiewol daran begangen wirt des hochwirdigen sacraments einsatzunng unnd das mandat, so Christus darüber gegeben hat den Aposteln, seind doch dieselben Aposteln desselben mals nit gantz im glaub gewesen, deszhalb das patrem nit gehalten wirt. Mer ist dz patrem zesprechen in allen messen von unser frawen, von engeln, von aposteln und von allen heiligen auch an allen kirchtägen.‘

[2] c. 14, 2: ‚Darumb sol abthan werden der miszbrauch so bey etlichen kirchen ist, do man am fest transfigurationis, benantlich am tag des herren erklärung, in gewandelten kelig new weinper druckt oder legt . . . Darausz ist kommen die ursach new ungesegenten wein oder weinper in gewandelten kelig zethůn, gleich als bedeüt des herren transfiguration und erklärung, oder das new trinckenn, nichts annders dann des herren clarificierte vernewung seines leibs und blůts die er in der urstend an sich genommen. Aber es hat ain andere bedeütung als im keligpůchl steet. Darumb ist bestimbter miszbrauch verbottenn.‘ (Vgl. auch Keligpuchel II, 3.) Für das Verbot wird zitiert c. 6 De consecr. D. 2, der Synode von Konstantinopel vom Jahre 692 entnommen, in welchem verboten wird, Trauben und Brot gleichzeitig zu opfern und die ersteren mit dem konsekrierten Brote zu reichen. Das trifft den von Berthold verurteilten Mifsbrauch aber nicht. Derselbe wird in anderen, deutschen Verfassern angehörigen Mefserklärungen nicht erwähnt. Duranti berührt ihn kurz (VII, 22): ‚Et nota quod in quibusdam locis hac die conficitur sanguis Christi de

In dem Ritus der fractio hostiae, welcher in den einzelnen Diözesen verschieden war, folgte, wie Berthold ausdrücklich bemerkt, die Salzburger Kirche der römischen Gewohnheit. Dagegen war zu seiner Zeit der schon im 13. Jahrhundert bekämpfte Gebrauch der benedictio episcopalis vor der Reichung der ‚Pax‘ noch in Übung. Das Darreichen des ‚Pacem‘ in Form des Kusses eines Kreuzes oder eines ‚Heilthumbs‘ bespricht Berthold ausführlich (c. 22). Endlich verdient noch bemerkt zu werden, daſs die Lesung des Johannisevangeliums in der salzburgischen Kirche nicht üblich war[1].

Das ‚Keligpuchel‘ soll den Nachweis liefern, daſs die Kommunion der Laien sub utraque specie weder notwendig ist noch einem Befehle des Herrn entspricht. Berthold erinnert in der Einleitung an die böhmischen Kalixtiner, die ‚Keligsauffer‘, welche zum Zeichen ihres Bekenntnisses den Kelch an ihre Kirchen und Häuser malen lieſsen, geht dann auf Luther und dessen Anhänger über und beginnt endlich seine breit angelegte Beweisführung mit der Darlegung der verschiedenen Bedeutung, welche das Wort Kelch in der Heiligen Schrift hat (c. 1—3). Ausführlich weist er den Opfercharakter der Messe nach und zeigt, warum der Herr das Opfer des Neuen Bundes eingesetzt hat. In diesem Opfer habe der Kelch seine rechte Stelle und seine erhabene Bedeutung; er gebe uns die Gewiſsheit unserer Erlösung und Entsündigung in dem Blute unseres Heilandes (c. 4—6). Weiter handelt er von den Ketzereien gegen das heiligste Sakrament, insbesondere von der Irrlehre Luthers, Ökolampadius', Zwinglis (c. 8—10), und erläutert dann das katholische Dogma von der Transsubstantiation (c. 11). Daran schlieſst er eine lange, durch acht Kapitel (12—19) gehende Abhandlung über den Genuſs des Sakramentes, nämlich den figürlichen Genuſs im Alten Testamente durch die Opfer, den wirklichen im Sakramente des Neuen Bundes, die Speisung der Engel, als deren Brot das Sakrament bezeichnet wird, die Speisung der streitenden und der leidenden Kirche. Für die geistliche Kommunion und das Hören der Messe in Ver-

---

novo vino, si inveniri possit, aut saltem aliquantum de matura uva in calice eliquatur.‘ Ob letzteres vor oder nach der Konsekration geschehen ist, wird nicht gesagt. Die benedictio uvae findet sich zum 6. August, Fest des hl. Sixtus, in den in Deutschland gebrauchten Sakramentarien und Missalien bis ins 16. Jahrhundert. Den Ursprung der Sitte zu verfolgen, ist hier nicht der Ort.

[1] Andere von Berthold erwähnte Bräuche sind oben S. 83. 111. 112 verzeichnet.

einigung mit dem Priester bietet er eine treffliche Anleitung (c. 20). Nachdem er über den unwürdigen und den würdigen Empfang des Sakramentes gesprochen (c. 21—23), erörtert er die Stellen der Heiligen Schrift und des Dekretes Gratians, in welchen vom Genufs des Kelches die Rede ist. Den von den Lutheranern erhobenen Einwand, dafs die griechische Kirche noch immer den Laien den Kelch reiche, sucht er in eigentümlicher Beweisführung zu widerlegen, indem er bemerkt, dafs die Griechen infolge ihrer Abweichung von der römischen Kirche, insbesondere in dem Gebrauche des Kelches, nicht allein den Himmel, sondern auch ihr irdisches Reich verloren hätten (c. 24—29). Den Schlufs bildet eine nochmalige Zusammenfassung der Gründe, welche den Nichtgebrauch des Kelches aufserhalb der Messe rechtfertigen (c. 30).

So treffend die dogmatische Beweisführung Bertholds ist, so mangelhaft sind seine geschichtlichen Ausführungen. Es fehlte ihm an der Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der Form der Laienkommunion vollständig, und es war ihm unbekannt, wie weit ins Mittelalter hinein die Reichung des Kelches an die Laien in der lateinischen Kirche in Übung war. Daher kommen die sonderbaren Ausführungen, in welchen er sich mit geschichtlichen Tatsachen und mit dem Dekrete Gratians auseinanderzusetzen versucht. Für die Geschichte der Liturgie bietet das ‚Keligpuchel' nur wenige bemerkenswerte Notizen, die an anderen Stellen[1] herangezogen sind.

---

[1] Siehe oben S. 19. 324.

Fünfzehnter Abschnitt.

Rückblick.

In langer Wanderung durch die mittelalterliche Literatur haben wir die Geschichte der Meſserklärungen verfolgt. Dieselbe beginnt erst in dem christlich gewordenen Frankenreiche. Denn die patristische Zeit kannte diesen Zweig der theologischen Literatur nicht. Für das Verständnis des heiligen Opfers bieten aber die Väter einen so reichen Schatz dogmatischer und moralischer Belehrungen, daſs die mittelalterliche Theologie davon zehren konnte, ohne ihn zu erschöpfen. Nur ausnahmsweise befaſst sich die patristische Literatur mit liturgischen Fragen, für deren Erörterung kein Bedürfnis vorlag. Das letztere machte sich erst geltend, nachdem die deutschen Stämme in die Kirche eingetreten waren.

Die ersten Meſserklärungen zeigen überall ausschlieſslich das Bestreben, den Literalsinn zu ermitteln, und legen darum auf die Erklärung der Zeremonien kein oder nur ein geringes Gewicht. Am Beginne des 9. Jahrhunderts aber trat für die junge liturgische Wissenschaft eine folgenreiche Wendung ein. Sie nahm die Allegorie in ihre Dienste und versuchte mittelst dieser willigen und schmiegsamen Methode die geheimnisvollen Handlungen der Messe zu deuten. Diese neue Methode war nichts anderes als die Anwendung der allegorischen Schrifterklärung der Väter auf die Messe. Wie die letzteren in den Worten und Tatsachen der Heiligen Schrift eine über den Wortsinn hinausgehende Bedeutung lasen, so glaubte man den Worten und Handlungen der Liturgie einen anderen, tieferen Sinn unterlegen zu dürfen. Die Berechtigung dazu meinte man in der Überzeugung zu finden, daſs nichts in der Messe von den Vätern ohne tiefe, geheimnisvolle Gründe angeordnet worden sei. Am Ausgange des Mittelalters fühlte man das Bedürfnis, diese Methode der Meſserklärung auch

formal zu rechtfertigen. Man bezeichnete darum den Inhalt der Messe in Wort und Handlung als ,materia canonica'[1] und folgerte daraus, dafs man die Messe ebenso wie die Heilige Schrift nach ihrem vierfachen Sinne, dem literalen, allegorischen, tropologischen und anagogischen, auslegen dürfe.

Diese Methode brachte den den Vätern geläufigen Gedanken, dafs die Messe eine Repräsentation des Opfertodes Christi ist, im Mittelalter zur reichsten Ausgestaltung und führte in der Opferhandlung am Altare dem geistigen Blicke der Gläubigen das Leiden und Sterben des Erlösers in all seinen rührenden und erschütternden Momenten vor. Ein Mysterium vollzieht sich am Altare: Christus leidet und stirbt; der Priester vertritt ihn; alle Akte stellen seine Marter dar; wie am Kreuze in Wirklichkeit, so stirbt er auf dem Altare im Geheimnis, steht glorreich von den Toten auf, kehrt zum Himmel zurück, um dort Wohnungen für die Seinen zu bereiten.

Neuere protestantische Theologen wollen in dieser rememorativ-allegorischen Methode der Meſserklärung die Folge der angeblichen Auffassung der Messe als eines Mysterienspieles sehen, zu welchem sich in Anlehnung an die antiken Mysterienfeiern das einfache Herrnmahl unter allerlei Einflüssen heidnischer Mythologie und hierarchischer Bestrebungen herausgebildet haben soll[2]. Wie unbegründet diese Anschauung ist, hat unsere ganze Darstellung gezeigt. Man verwechselt Ursache und Wirkung. Denn eben jene Methode hat erst die Auffassung der Messe als Darstellung der einzelnen Vorgänge im Leiden des Herrn zum Gemeingut der mittelalterlichen Theologie und des religiösen Volkslebens gemacht. Erst durch die rememorativ-allegorische Erklärung der Messe erhielt der allgemeine Gedanke des hl. Cyprian: ,Sacrificium respondet passioni'[3], einen greifbareren Inhalt

---

[1] Siehe oben S. 594 Note 1.

[2] Vgl. *Bonwetsch*, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin, in Zeitschrift für historische Theologie XLIII, 295. Unter Hinweis auf Sophronius von Jerusalem (siehe oben S. 336) schreibt Bonwetsch: ,Die dramatische Handlung verhüllt dem Psychiker den mystischen Sinn, er hält sich an die äufsere Darstellung; der gnostische Mensch, nun der Priester, schaut unter dieser symbolischen Hülle die Geschichte Christi, sonderlich seine πάθη, und was dem Psychiker als Altar erscheint, ist ihm das Grab Christi, und in mystischem Mitgefühl versenkt er sich in die Mitleidenschaft dieser πάθη.'

[3] Siehe oben S. 357.

und seine — allerdings vielfach ungesunde — Entwicklung. Wäre, wie behauptet wird, die Methode eine Folge jener Auffassung, so wäre der Widerspruch des Diakons Florus gegen Amalar ebenso unverständlich wie die harte Kritik, welche Albertus Magnus den Allegorikern angedeihen liefs. Denn in der dogmatischen Überzeugung von dem Opfercharakter der Messe und von der Repräsentation des Kreuzestodes Christi durch dieselbe stimmten Florus und Albertus mit Amalar und dessen zahlreichen Gesinnungsgenossen vollständig überein. Endlich war jene rememorativ-allegorische Auffassung nichts weniger als ein Privilegium der ‚Gnostiker', der Priester; sie wurde im Gegenteil gerade zu dem Zwecke angewandt, um die Geheimnisse des Altares sowohl dem Priester als auch dem Volke zum Verständnis zu bringen. Denn die Darlegung der Beziehungen zwischen Handlungen in der Messe und Tatsachen in dem Leiden Christi machte, wie wir gesehen[1], den Hauptteil der Belehrungen des Volkes über die Messe aus. Hierbei gab es sonach weder ‚Psychiker' noch ‚Gnostiker', sondern alle, Priester wie Laien, erblickten in der Messe die Darstellung der Vorgänge in dem Leiden des Herrn.

Wir haben die Anfänge der rememorativ-allegorischen Methode in der griechischen und lateinischen Kirche dargelegt. In der letzteren gelangte sie — nicht ohne harten Kampf — durch die beiden Amalare, insbesondere durch Amalar von Metz, allmählich zu fast ausschliefslicher Geltung. Waren die Grundgedanken, auf welchen sie beruhte, einmal angenommen, so bot sich für die Kombinationsgabe der Mefserklärer ein weites Feld. Dieselben überboten den Metzer Liturgiker an Kühnheit ihrer Parallelen. So mächtig war der Zug zur Allegorie in der Mefserklärung, dafs sich auch Theologen wie Papst Innocenz III., Alexander von Hales und Thomas von Aquin von deren Banne nicht zu befreien vermochten. Nur Albertus Magnus bewahrte bei all seinen Neigungen zur Mystik so viel nüchternen Sinn, dafs er ernsten und lauten Widerspruch gegen eine Erklärungsweise erhob, die jeden Zusammenhang mit dem Worte und mit der Wirklichkeit verloren hatte und sich in den wechselnden luftigen Gebilden willkürlicher Vorstellungen bewegte. Aber sein Widerspruch blieb erfolglos; die Allegorie behauptete ihre Alleinherrschaft. Was sie bis zum Ende

---

[1] Siehe oben S. 631.

des 13. Jahrhunderts in der Meſserklärung geleistet hatte, findet sich treulich gesammelt im ‚Rationale' des Bischofs Wilhelm Duranti.

Dieses umfangreiche Werk ist seit dem 14. Jahrhundert die Quelle und Autorität für die Liturgiker. Die Meſserklärungen halten sich darum an die Grundsätze, die Methode, oft sogar an die Worte Durantis. Neben diesem gelten jedoch auch Innocenz III. und Albertus Magnus als gewichtige Autoritäten, die namentlich für die ascetischen und mystischen Betrachtungen Gedanken und Form lieferten. Aus den Werken der genannten Theologen schöpfen die zahlreichen Liturgiker des 14. und 15. Jahrhunderts. Manche verfolgen nur ascetische Zwecke, die meisten wollen vor allem dem Klerus eine vollständige Belehrung über die Messe und deren Zeremonien bieten, ohne jedoch die ascetischen Momente auszuschlieſsen; viele — insbesondere die Lehrer an den deutschen Hochschulen — bemühen sich, über ihre Vorgänger hinauszugehen, indem sie ihre Arbeiten durch dogmatische, kirchenrechtliche und pastorale Erörterungen und durch Behandlung scholastischer Kontroversen erweitern. Infolgedessen schwollen viele Meſserklärungen zu umfangreichen Lehrbüchern der gesamten Theologie an und entbehrten der handlichen Brauchbarkeit, welche den Wünschen der meisten Geistlichen besser entsprochen hätte als die breite kompilatorische Gelehrsamkeit. Aber auch an kurzen, dem Bildungsstande und den praktischen Bedürfnissen der Geistlichen Rechnung tragenden Meſserklärungen war kein Mangel. In Klöstern und an Universitäten erschienen eine groſse Anzahl kompendiöser Meſserklärungen, aus welchen sich die ‚simplices sacerdotes' eine ausreichende Belehrung holen konnten, wenn sie den Drang fühlten, mehr zu sein als handwerksmäſsige Liturgen.

Im allgemeinen halten sich die mittelalterlichen Liturgiker, wie wir wiederholt bemerkt haben, an die Amalarschen Grundgedanken; sie bilden dieselben aber zugleich weiter fort. Diese Fortentwicklung besteht im wesentlichen aus einer Vertiefung der Amalarschen Erklärungsversuche, aus der Aufstellung neuer Parallelen zwischen den Akten der Messe und den Vorgängen der Leidensstunden des Herrn und endlich aus dem Preisgeben mancher symbolischen Deutungen zu Gunsten der rememorativen Allegorie. Das letztere ist besonders der Fall bei der Deutung der Kreuze im Kanon und der priesterlichen Kleidung.

Die seit dem 11. Jahrhundert mit besonderer Liebe gepflegte Deutung der **Kreuze im Kanon** fand in den Eclogae und bei Amalar nur eine untergeordnete Beachtung. Jene[1] bringen die sechs Reihen von Kreuzen mit den sechs aetates mundi in Verbindung, und dieser erklärt sogar, daſs er auf die Deutung der Kreuze kein groſses Gewicht lege[2]. Gleichwohl findet er in einigen Kreuzen den Tod des Herrn dargestellt[3]. Die symbolische Deutung der Kreuze als die aetates mundi wird in der Hittorpschen Expositio missae ausführlicher dargelegt[4]. Im ‚Micrologus' bedeutet die Dreizahl der Kreuze die Trinität und die Fünfzahl derselben die ‚quinquepartita passio Domini'[5]. Rupert von Deutz bezeichnet bereits einzelne Kreuze als Darstellungen bestimmter Vorgänge im Leiden des Herrn[6]. Noch einmal erscheint die ausschlieſslich symboliche Deutung in der Kanonerklärung des Prämonstratensers Richard[7]. Honorius von Autun verbindet in seinen Deutungen alt- und neutestamentliche Typologie, Symbolik und Rememoration des Leidens Christi[8]. In völliger Ausbildung finden wir die rememorativ-allegorische Erklärung der Kreuze bei Innocenz III.[9] Was dieser einfluſsreiche Liturgiker über die Kreuze im Kanon geschrieben, wurde Gemeingut aller späteren Meſserklärer. Die Erklärung dieser Kreuze gewann eine um so gröſsere Bedeutung, als die Belehrung des Volkes über den Kanon sich fast ausschlieſslich darauf beschränkte. Berthold von Regensburg und seine Nachahmer verstanden es, in der Deutung der Kreuze des Kanons dem Volke die ganze Heilsgeschichte darzustellen[10].

Um vieles später trat bei der Erklärung der **Meſskleider** der Übergang von der Symbolik zur rememorativen Allegorie ein. Die älteren Liturgiker stimmen in ihren Ausführungen über die Bedeutung der heiligen Gewänder nicht überein. Sie leiten nämlich ihre Erklärungen aus den Gebeten ab, welche die Priester bei Anlegung der Meſskleider verrichteten. Da diese Gebete in den einzelnen Diözesen und Klöstern verschieden waren, sind auch die Deutungen mannigfaltig:

---

[1] Eclogae *M.* CV, 1321. 1327.

[2] *Amalarii* De eccl. offic. III, 24; *M.* CV, 1140: ‚Ceterum de crucibus, quas solemus diverso modo facere super panem et vinum, non est quid dicam, cur tali et in tali loco figantur, vel quare plures in aliquo vel pauciores in aliquo.'

[3] Ebd. III, 26. 31; p. 1144. 1152.

[4] Siehe oben S. 410.

[5] Oben S. 416.

[6] Ebd. S. 418.

[7] Ebd. S. 419.

[8] Ebd. S. 424.

[9] Ebd. S. 455.

[10] Ebd. S. 656.

alle aber betrachten die Meſskleider als Symbole der Tugenden, welche den zum Altare hinzutretenden Priester zieren sollen[1]. Erst Rupert von Deutz[2] führt in die Erklärung der Meſskleider ein neues Moment ein, die Erinnerung an die Inkarnation und das Leiden des Herrn. Der Amictus (Humerale) bedeutet ihm die menschliche Natur in Christo, welche die Gottheit verdeckt, und die Stola den Gehorsam Christi in seinem Leiden. Ähnlichen Deutungen begegnen wir in der Kanonerklärung des Bischofs Stephan de Bauge[3]. Diese neue Erklärungsweise fand indessen lange keinen Eingang in die liturgische Literatur. Weder Honorius von Autun noch Sicard von Cremona noch Innocenz III. konnten ihr Geschmack abgewinnen; dagegen nahm sie Alexander von Hales auf und bildete sie weiter aus. Dieser gelehrte Franziskaner betrachtete die Meſskleider zunächst als Erinnerungen an die Vorzüge und Tugenden Christi und erst in zweiter Reihe als Symbole der priesterlichen Tugenden[4]. Das hohe Ansehen, dessen sich Alexander von Hales erfreute, verschaffte dieser rememorativen Deutung der Meſskleider Eingang in die Meſserklärungen. Wir finden sie in der Meſspredigt Bertholds von Regensburg[5], und Duranti stellte sie als gleichwertig neben die symbolische Erklärung. Der letztere ging aber noch weiter, indem er die priesterliche Meſskleidung als Erinnerung an die Gewänder auffaſste, welche Christus in seinen Leidensstunden trug. Danach bedeutet der Amictus das Tuch, mit welchem die Juden das Haupt Christi verhüllten (Mark. 14, 65), die Albe das Kleid, welches Herodes dem Heilande anlegen lieſs (Luk. 23, 11), die Zona (Cingulum) die Geiſsel, die Stola und der Manipulus die Stricke, mit welchen man den Herrn an die Geiſselsäule band und am Ölberg seine Hände fesselte, die Casula endlich das Purpurkleid, welches die Soldaten dem Heiland anlegten (Mark. 15, 17)[6]. Diese Deutungen entsprechen der rememorativen Erklärungsweise voll-

---

[1] Vgl. *Braun*, Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes (Freiburg i. Br. 1897) S. 8. 40. 50. 82. 112. 150, wo die symbolische Bedeutung der einzelnen Gewänder nach den älteren mittelalterlichen Liturgikern dargelegt wird.

[2] De divinis officiis I, 19—27; *M.* CLXX, 22—26.

[3] De sacramento altaris c. 10; *M.* CLXXII, 1282.

[4] Summa IV, q. 36, art. 6. [5] Siehe oben S. 656.

[6] Rationale III, 2—7, Bl. 68′—71. Durantis eigene Erfindung ist diese Erklärung der Meſskleider wahrscheinlich nicht; woher sie stammt, läſst sich nicht ermitteln.

ständig. Denn wenn der Priester in der Messe Christum in seinem Leiden darstellt, so liegt es nahe, die priesterliche Kleidung als Repräsentation jener Gewänder zu betrachten, die man dem Heiland in seinen Leidensstunden anlegte. So wurden denn seit Duranti die Meſskleider als ein Teil der ‚arma Christi' aufgefaſst, deren Verehrung sich die fromme Poesie des Mittelalters besonders angelegen sein lieſs. In den liturgischen Schriften des 15. Jahrhunderts tritt diese Erklärung in den Vordergrund[1]; sie wurde besonders in den deutschen Meſsauslegungen gepflegt.

Die Deutung der Meſskleider als der Leidensgewänder des Herrn blieb nicht ohne Einfluſs auf die gesamte Auffassung der Messe als Darstellung des Lebens und Leidens Christi. Repräsentiert der Priester am Altare Christum, ist er angetan mit Gewändern, welche die Kleider darstellen, die man dem leidenden Heilande anlegte, so konnte man mit Recht in jedem Akte der Messe, von deren Beginne an, eine Erinnerung an das Leiden des Herrn sehen. Der Priester, mit den ‚arma Christi' geschmückt, konnte nur der Repräsentant des leidenden, nicht des lehrenden Heilandes sein. Diese Folgerung wurde aber erst spät gezogen. Man hing zu zähe an der seit Amalar von Metz traditionell gewordenen Anschauung, daſs die Messe bis zum Kanon das verborgene Leben und die Lehrtätigkeit des Herrn und erst vom Kanon ab dessen Leiden darstelle. In den lateinischen Meſserklärungen wird ausnahmslos an diesem Grundgedanken festgehalten; selbst der Cistercienser Balthasar von Pforta, welcher den Priester ermahnt, bei dem Gange zum Altare an die Angst Christi am Ölberge oder an Christi Verspottung zu denken, lenkt doch wieder in die hergebrachte Auffassung ein[2]. Dagegen läſst der Verfasser einer aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammenden deutschen Meſsauslegung folgerichtig den Priester vom Beginne der Messe an die Vorgänge im Leiden des Herrn darstellen[3]. Diese Erklärungsweise gewann erst vom 16. Jahrhundert ab weitere Verbreitung, wurde seitdem haupt-

---

[1] Vgl. *Störs* Officii sacrique canonis expositio lib. I, tract. 5, cap. 1, wo sämtliche Deutungen nebeneinander gestellt, und des Cisterciensers *Balthasar von Pforta* Expositio misteriorum misse, in welcher (Bl. A 3 sqq.) die Meſskleider als ‚arma Christi' aufgefaſst werden.

[2] Expositio misteriorum misse Bl. A 3. B 1.

[3] Siehe oben S. 704.

sächlich in populären Meſserklärungen gepflegt und erfreut sich auch heute noch groſser Beliebtheit[1].

Gegen die rememorativ-allegorische Meſserklärung wagte auſser Florus mit seinem Anhange und Albertus Magnus niemand Einspruch zu erheben; niemand untersuchte, ob und inwieweit diese Methode berechtigt sei. Wie die Allegoriker dieselbe zu begründen suchten, haben wir wiederholt dargelegt[2]. Wenn nun auch ihr Grundgedanke von der Repräsentation des Todes des Herrn durch die Messe keinem Zweifel unterliegen kann, so waren doch die von ihnen daraus gezogenen Folgerungen nicht berechtigt. Denn daſs bei der im Laufe einer langen geschichtlichen Entwicklung erfolgten jeweiligen Anordnung von Meſszeremonien die Absicht obgewaltet habe, durch letztere Tatsachen aus dem Leben und Leiden des Herrn darzustellen, dafür konnte und kann kein Beweis erbracht werden. Aus der äuſseren Form der Zeremonien aber oder aus den bei deren Vollzuge gebrauchten Worten wird sich nur in einigen Fällen die Berechtigung zu Parallelen mit Vorgängen aus dem Leiden Christi herleiten lassen. Wissenschaftlich ist daher die rememorativ-allegorische Methode der mittelalterlichen Meſserklärer nicht zu rechtfertigen. Ihre Auslegung entbehrte des sicheren Grundes und war darum allen Gefahren der frommen Phantasie und willkürlichen Kombinationslust ausgesetzt. Wenn trotzdem in den Meſserklärungen seit Amalar eine fast monotone Übereinstimmung in den wesentlichen Punkten besteht, so ist das nicht der Festigkeit der Theorie, sondern dem übermäſsigen, fortschrittsfeindlichen blinden Vertrauen auf ältere Autoritäten zuzuschreiben.

Muſs sonach die Methode der mittelalterlichen Meſserklärung als wissenschaftlich unhaltbar bezeichnet werden, so drängt sich die Frage auf, welchen Wert denn nun die zahllosen Arbeiten, die sich mit der Erklärung der Messe beschäftigen, besitzen? Liegt da nicht eine Verirrung vor, die man beklagen muſs, weil sie eine bessere und fruchtbarere Erkenntnis verhinderte? Allerdings läſst es sich nicht leugnen, daſs die leichte und bequeme allegorische Methode ein tieferes Eindringen in die Bedeutung der Meſsgebete und eine frucht-

---

[1] Vgl. *Thalhofer* II, 53. [2] Siehe oben S. 354 ff.

bare Behandlung der heiligen Geheimnisse oft gehindert und die Meſsauslegung ungebührlich veräuſserlicht hat. Das empfindet man lebhaft, wenn man die Meſserklärung des seligen Albertus Magnus mit den Arbeiten der Allegoriker vergleicht. Die letzteren haben indessen doch auch — abgesehen von ihrer Bedeutung für die Geschichte der Messe — einen unbestreitbaren Wert. Sie erläutern zunächst meist den Wortlaut und Sinn der Gebete; aber auch ihre Erklärung der Meſszeremonien war von Nutzen. Wiewohl sie wissenschaftlich unberechtigt war, so lieferte sie doch immerhin den Priestern reichen Stoff zu religiöser Erbauung und gab den gutwilligen eine willkommene Anleitung, das heilige Opfer mit frommen Gesinnungen und erhebenden Gedanken darzubringen. Ohne diese leicht faſsliche und zugleich das Gemüt bewegende Erläuterung der Zeremonien würden Tausende von Priestern nicht über ein handwerksmäſsiges Gebaren am Altare hinausgekommen sein. Endlich gebührt jener Methode das Verdienst, den Priestern und dem Volke das Leiden des Herrn zu fruchtbarer Betrachtung näher gebracht zu haben. In der Messe sollen Priester und Volk das Andenken an das Leiden und den Tod des Herrn begehen. Dazu bot die rememorativ-allegorische Meſserklärung ohne Zweifel die trefflichste Anleitung. Denn sie führte dem Priester und dem andächtigen Messehörer bei jeder Meſszeremonie Momente aus dem Leben und Leiden des Herrn vor die Seele und lieſs sie während des heiligen Opfers die ergreifenden Vorgänge der Erlösung geistig schauen. Für die Zwecke der Erbauung haben darum die Allegoriker nicht vergeblich gearbeitet. Ihre Grundgedanken haben auch heute noch Wert, nicht zwar für die wissenschaftliche Behandlung der Messe, wohl aber für die erbauliche volkstümliche Erklärung derselben, für welche eine maſsvolle Anwendung der rememorativen Allegorie sicherlich nicht unzulässig ist. Sie wird überall zweckmäſsig in Anwendung kommen dürfen, wo ein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung der äuſseren Formen der Messe und für deren tiefere Bedeutung nicht vorausgesetzt werden kann. Mögen immer die einzelnen rememorativen Deutungen der Zeremonien sich wissenschaftlich nicht begründen lassen, mag man sie selbst als fromme Fiktionen bezeichnen — sie sind doch von dem richtigen Grundgedanken getragen, daſs die Messe die Repräsentation des Erlösungstodes Christi ist. Diesen Gedanken, der sich aus den Zere-

monien nicht herauslesen läfst, trugen die Allegoriker des Mittelalters in dieselben und machten dadurch den Priestern und dem Volke Unverstandenes verständlich und die äufsere Form der Messe zur Quelle reicher Erbauung.

Die reiche mittelalterliche Literatur über die Messe bezeugt sowohl das Bildungsbedürfnis des Klerus als auch die Fürsorge der gelehrten und leitenden Kreise für die Unterweisung desselben. Darin übertrifft das 15. Jahrhundert das frühere Mittelalter. Wir konnten eine beträchtliche Zahl umfangreicher expositiones missae aus dieser Zeit vorführen und auf die noch viel gröfsere Zahl kürzerer, für die ‚simplices sacerdotes' abgefafster Mefserklärungen hinweisen; wir konnten rühmend des Eifers gedenken, mit welchem die theologischen Fakultäten liturgische Studien trieben, und der regen Arbeit, welche man in den Klöstern der Erklärung der Mefsliturgie widmete; wir konnten endlich nachweisen, dafs sich auch der Seelsorgsklerus an der liturgischen Literatur beteiligte. Mögen immerhin viele dieser Arbeiten ohne wissenschaftlichen Wert sein, sie bleiben doch erfreuliche Zeugnisse für das im Klerus vorhandene Interesse an dem Verständnisse der heiligen Handlung, welche das kostbarste Privilegium des Priesterstandes ausmacht.

Literarisch war demnach ausreichend vorgesorgt, dafs sich jeder Priester — wie niedrig auch sein Bildungsstand sein mochte — über die heilige Messe unterrichten konnte. In den Mefserklärungen und in Predigtwerken fand er den Stoff für den Unterricht der Gemeinde. Wer guten Willens war, vermochte daher auch bei mäfsiger Begabung und geringer theologischer Bildung die Gläubigen über die Bedeutung der Messe zu belehren. Auf diesen Unterricht war das Volk fast ausschliefslich angewiesen. Denn nur ein winziger Bruchteil desselben war im stande, deutsche Mefsauslegungen und Andachtsbücher zu benutzen. Die Belehrung des Volkes hing daher von der Treue und dem Verständnisse ab, mit welchen die Seelsorgsgeistlichen ihrer Predigtpflicht nachkamen. Die mittelalterliche Predigt begann erst seit dem 12. Jahrhundert die Liturgie in ihren Bereich zu ziehen; aber schon das 13. Jahrhundert zeigt in den Predigten Bertholds von Regensburg und seiner Nachahmer, wie fruchtbar die Belehrung des Volkes über die Messe gemacht werden konnte. Von dieser Höhe

sanken aber die liturgischen Predigten im 15. Jahrhundert — mit wenigen Ausnahmen — zu trockenen, nur allzuoft mit abergläubischen Meinungen und fragwürdigen Wundergeschichten vermischten Wiederholungen schulgemäfser Erklärungen herab, die nicht geeignet waren, die Herzen zu erwärmen und das richtige Verständnis für die Bedeutung der Messe zu fördern. Das in den Mefspredigten jener Zeit mit Vorliebe behandelte Thema von den ‚Mefsfrüchten‘ hatte nur einen geringen Wert für den Unterricht der Gläubigen, und die Methode, mit welcher man dabei verfuhr, war nicht ohne Gefahr für das religiöse Leben des Volkes. Denn die Anpreisungen der Messe als eines unfehlbar wirkenden Allheilmittels in den leiblichen und geistigen Nöten förderten das sittliche Streben der Zuhörer nicht und bildeten überdies noch einen Gegenstand des Anstofses für alle, die ernster nachzudenken vermochten und kein Gefallen an den Märlein der Prediger fanden.

Bis an die Schwelle der neuen Zeit hat das deutsche Volk die Lehre der Kirche von der Messe treu und unverfälscht bewahrt. Die Gläubigen strömten zu den Altären, um sich der Gnaden des heiligen Opfers teilhaftig zu machen. In ihrem Vertrauen auf die Macht desselben überschritten sie, irregeleitet von falscher Frömmigkeit, zuweilen die Grenzen, welche Glaube und Vernunft gezogen. Trotz der Mängel und Makel vieler Priester blieb die Messe in ihren Augen ‚immer licht und rein‘, immer die erhabene Darstellung des Kreuzesopfers, immer der reiche Quell himmlischen und irdischen Segens. Wohl mufsten wir vieles über irrige Anschauungen, über grobe Mifsbräuche, ja über gottlose Frevel berichten; aber das alles wiegt die Glaubensinnigkeit und den frommen Eifer nicht auf, mit welchen das Volk vor den Altären kniete, und bedeutet wenig gegenüber der Fülle des Gnadenstromes, der sich in Millionen und Millionen gläubiger Herzen aus dem Opfer des Neuen Bundes ergofs. Das ist aufgezeichnet in dem Buche, dessen Inhalt uns erst der Tag des Gerichtes offenbaren wird; denn nur selten erfahren wir hienieden etwas von den geheimen Wundern der Gnade. Dagegen läfst uns die Geschichte um so öfter und um so deutlicher die Schatten sehen, mit welchen die Sünden der Priester und die Fehler der Laien den Glanz der Altäre verdunkelten. Aber diese Schatten vermögen der Sonne der Gnade weder Licht noch

Wärme zu rauben. Sie sandte ihre Strahlen hinaus in die christliche Welt, um die Herzen zu entzünden und für alles Grofse und Edle zu begeistern und um den armen Erdenpilgern in Palast und Hütte, in der einsamen Klosterzelle und in dem Gewühle der Städte die Kraft zu verleihen, im Verein mit Christus zu arbeiten, zu opfern und zu leiden.

Die geschichtliche Betrachtung darf jedoch nicht verhehlen, dafs die Mifsbräuche, deren sich der Klerus schuldig machte, nicht ohne Einflufs auf den raschen Fortgang der kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts waren. Mit dogmatischen Fragen liefs sich die Menge nicht interessieren; man konnte sie aber nicht leichter gewinnen als durch eine gehässige Behandlung der auch im Volke empfundenen Mifsstände im kirchlichen Leben. So wurden denn auch von den Führern der Bewegung die mit der Messe in Verbindung stehenden Mifsbräuche übertrieben geschildert und lächerlich gemacht, um das heilige Opfer in den Augen des Volkes herabzuwürdigen. War dem Volke einmal die Anhänglichkeit an die Messe genommen, so war die Verführung zum Abfall vollendet. Es ist darum nicht genug zu beklagen, dafs es den Bischöfen des 15. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen an der rechten Einsicht und an wahrhaft reformatorischem Eifer fehlte. Man kümmerte sich nicht um die Verirrungen des religiösen Lebens, solange diese nicht der kirchlichen Autorität gefährlich waren, und liefs es zu, dafs unwissende und eigennützige Geistliche im Heiligtume Torheiten und Handel trieben. Umsonst hatten ernste Männer auch hierin eine durchgreifende Reform gefordert. Sie kam nicht; auch der Anstofs, welchen die Reformkonzilien gaben, war erfolglos; erst die grofse kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts hat sie erzwungen.

Anlagen.

I.

Die lateinische Meſspredigt Bertholds von Regensburg im Rusticanus de Dominicis[1].

Quis ex uobis arguet me de peccato? (Joh. 8, 46.)

Quia hodie in epistola[2] tractatur de pontificatu et sacerdotio Christi eterno, immo ipse Christus, ut ydoneum ostendat se tali sacerdotio, quia in nullo sit reprehensibilis, dicit in ewangelio: ‚Quis ex uobis arguet me de peccato?' Ideo dicit apostolus Hebr. (7, 26. 27)[3]: ‚Talis enim decebat, ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, inpollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior celis factus, qui non habet cottidie necessitatem, quemadmodum sacerdotes, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populo[4].' Ibi glossa: Decebat, ut talis pontifex esset nobis, scilicet filius dei, non filius serui; Iudei alios pontifices habuerunt; sanctus interius positione uirtutum, innocens manibus quantum ad peccatum et inpollutus corpore per remotionem malorum, et non modo inpollutus, sed et segregatus a peccatoribus, id est ab omni peccato inmunis; et factus est excelsior celis, id est omni creatura celesti, quia eum omnes angeli adorant, qui non (66') habeat cottidie et cet., ut sacerdotes leuitici, qui tamen istius figura fuerunt. Hucusque glossa. Immo pontifex iste Christus tantae dignitatis est, quod et pontifices et sacerdotes nostri in omnibus, que in missa faciunt, ipsum representant. Ut igitur cum maiori deuotione sacrosancta missarum solempnia audiatis et reuerentius misse intersitis, quid missa significet, et quomodo Christum tam sacerdos quam missa representet, compendiose uobis dicere propono.

Notate igitur primo: sacerdos capiti amictum superponit, postea albam induit, post cingulo se cingit, post stolam sumit, post manipulum, post casulam induit, et

---

[1] Wir geben die Predigt nach der Baumgartenberger Handschrift des Rusticanus de Dominicis in der Linzer Studienbibliothek wieder (siehe oben S. 645). Die ältere, im Franziskanerkloster zu Freiburg in der Schweiz befindliche Handschrift des Rusticanus de Dominicis konnten wir leider nicht erlangen. In der Linzer Handschrift steht die Predigt Bl. 66—69. Die in ( ) eingeschlossenen Worte und Zahlen sind von uns eingefügt.

[2] Dominica Passionis: Hebr. 9, 11—15.

[3] Hs.: ‚Hebr. 9'.

[4] Heutige Vulgata: ‚populi'.

sic ad altare procedit, cantante interim choro introitum. Amictus qui caput cooperit, significat, quod Christus diuinitatem in humanitate abscondit. Alba munda et longa magnam Christi mundiciam significat, qui peccatum non fecit nec inuentus est dolus in ore eius; hanc habuit, docuit et in baptismo tribuit. Cingulus (est) castitas siue uirginitas duplex, sua et matris, quam alii non habent. Stola super collum ante cor, ad pedes usque dependens est obedientia et seruitus pro nobis uoluntaria. Manipulus in leua est humilitas Christi in presenti uita[1].

Introitus, quem chorus concinit, desiderium sanctorum patrum, patriarcharum, prophetarum, regum et ceterorum fidelium significat clamantium et implorantium Dominum secundum illud ‚Utinam disrumperes celos et descenderes' Ys. (64, 1), ‚Emitte agnum Domine dominatorem terre' et cetera (Is. 16, 1). Item quod dicitur bis introitus, introitus repeticio multiplicem clamorem insinuat. Unde Ys. (28, 10): ‚Manda remanda, manda remanda.' Quorum Dominus tandem clamorem audiens uenit in mundum. Ps. (11, 6): ‚Propter miseriam inopum et clamorem pauperum' etc. Item quod bis dicitur introitus, significat, quod desiderabant, ut ueniret Christus, deus et homo.

Sequitur ‚Kyrie, Christe, Kyrie' nouies, quia natus est Christus, ut nos ad celestia regna reuocaret, ad nouem choros angelorum. Kyrie eleison interpretatur: Domine miserere. Ac si dicamus: Sancte pater, qui filium misisti, ut ex uirgine Maria nasceretur, miserere, ut nouem choris angelorum associemur. Christe, (67) qui pro nobis ex Maria uirgine nasci dignatus es, miserere nobis etc. Spiritus sancte[2], qui Mariam uirginem gratia replesti, cum filium concepit, miserere etc.

Sequitur ‚Gloria in excelsis deo', quod angeli in natiuitate Christi concinuerunt, quia subito facta est multitudo cum angelo canentium etc. (Luc. 2, 13 sqq.), quasi diceret: Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus, quia hodie uenit hominem liberare, demones spoliare, nostram ruinam restaurare. Ergo ‚Gloria in excelsis deo'; et in medio debet sacerdos stare cum cantat ‚Gloria in excelsis', quia Christus natus est in gaudium omni populo, ut dicit angelus: ‚Annuntio uobis gaudium magnum, quod erit omni populo' (Luc. 2, 10). Lumina ad utrumque latus incenduntur, quia in natiuitate Christi lumen nouum illuxit Iudeis, id est angeli, et gentibus stella secundum uaticinium Balaam: ‚Orietur' — inquit — ‚stella ex Iacob' etc. (Num. 24, 17).

Orationes significare possunt adorationes magorum, quando intrantes domum[3] (Matth. 2, 11). Item orationes significare possunt, quod Christus, cum in terris esset, multum pro nobis orauit, ut nobis exemplum daret multum orandi.

Epistola, que premittitur euangelio, predicationem Iohannis significat, qui preuit ‚ante faciem Domini parare uias eius' (Luc. 1, 76). Epistola quandoque de ueteri, quandoque de nouo testamento legitur, quia Iohannes cum antiquis Christum predixit uenturum, ‚qui post me uenit, ante me factus est' (Joh. 1, 27), et cum modernis siue apostolis ipsum ostendit presentem: ‚Ecce agnus dei' (Joh. 1, 29).

Sequitur Gradale siue Graduale, cum per predicationem Iohannis quidam ex discipulis suis secuti sunt Christum. Unde Iohannes: ‚Stabat Iohannes et ex discipulis

---

[1] Ausgelassen — wohl durch ein Versehen des Abschreibers — ist die Deutung der Kasel. Nach der deutschen Predigt Bertholds von der Messe bezeichnet die Kasel ‚di grozzen minne und lieb, die got zû dem menschen hat' (II, 683). Im CVP. 4935, Bl. 345, wo die Predigt mit einigen Auslassungen steht, heiſst es: ‚Casula est humanitas Christi, cum qua uestiuit diuinitatem.'

[2] Hs.: ‚sanctus'. [3] Fehlt ‚etc.'

eius duo' etc. (Joh. 1, 35). Alleluia, quia missi fuerunt et uiderunt a Christo laudabilia; unde ,ceci uident, claudi ambulant' (Luc. 7, 22).

Euangelium significat predicationem Christi, quia, cum legitur, pallia et baculos deponimus, caput nudamus, faciem signamus, reuerenter stamus, que in epistola non fecimus, quia neque in ueteri neque in nouo quisquam taliter predicauit. Joh. (7, 46)[1]: ,Nunquam sic homo locutus est, sicut hic homo.' Nec mirum, si de ore, quod docet angelos scientiam, quod celum et terram uerbo firmauit, uerba bona, uirtuosa et dulcia procedebant, cum peccator homo quandoque tam dulcia promat. (67') Unde Luc. IV, (22): ,Mirabantur omnes de hiis' etc. Ideo et digne capita nudamus, quia in euangelio predicauit nudam ueritatem. Item baculos deponimus, ne alios plus ledere uelimus.

Postea quandoque dicitur Credo, quia quod predicauit credere debemus.

Sequitur Offertorium. Nam ex melliflua Christi predicatione multi sibi per fidem et penitentiam animas obtulerunt. Nam ex sermone magna pars ciuitatis Samarie Sychar credidit (Joh. 4, 39). Item regulus cum omni domo sua. Joh. IV, (53). Item centurio. Matth. VIII, (5 sqq.). Item Zacheus et alii infiniti. Et sicut gaudent sacerdotes in multitudine offerentium, sic et Christus in multitudine penitentium. Unde Luc. X, (17): ,Reuersi sunt LXXII' etc.

Silentium post significat latibulum Christi ante passionem. Postquam Christus tribus annis et dimidio fere predicauit, multi in eum crediderunt. Quintadecima die ante parasceuen suscitauit Lazarum, ut putatur, et ut dicitur Joh. XI, (45), quod multi ex Iudeis crediderunt in eum. Collegerunt enim propter hec in proximo pontifices et pharisei concilium et dixerunt: ,Quid facimus, quod hic homo multa signa facit' etc. et ,uenient Romani et tollent' etc. ,Unus autem ex ipsis Caiphas' etc. ,Uos nescitis quicquam nec cogitatis quia expedit' etc. ,Ab illo autem die cogitauerunt interficere eum. Iesus autem in palam iam non ambulabat apud Iudeos, sed abiit in regionem iuxta desertum, in ciuitatem, que dicitur Effrem, et ibi morabatur cum discipulis suis.' ,Dederant autem pontifices et pharisei mandatum, ut si quis cognouerit, ubi sit, indicetur, ut[2] apprehendant eum' (Joh. 11, 47—56). Ideo hoc silentium Christi significat latibulum. Iam enim antea conspirauerant Iudei, ut dicitur Joh. IX, (22): ,ut si quis eum confiteretur Christum, extra synagogam fieret'.

Iam alta uoce cantatur Prefatio et Sanctus. Hoc est, quod turba multa, que conuenerat ad diem festum, cum audisset, quod Iesus uenit Ierosolimam, acceperunt ramos palmarum et exierunt ei obuiam clamantes: ,Osanna, benedictus, qui uenit in nomine Domini' etc. Joh. XII, (13). ,Benedictum quod uenit regnum patris nostri Dauid, osanna in excelsis.' Matth. XI[3]. Cum hec audis, ut letanter in celis recipiaris, poteris orare. Bis dicitur ,Osanna in excelsis' propter duplicem stolam, anime et corporis; propter hec ne- (68) scientes eum regem celi et angelorum predicabant. Dicitur autem ter ,Sanctus' propter trinitatem personarum.

Sequitur secretum silentium, quod longum est et passionem Christi significat a cena usque ad mortem. Ibi sacerdos intrat in sancta sanctorum, ubi nichil quodammodo est medium inter ipsum et Dominum. Ibi cum tam arduis rebus occupatur, ut lingua dicere non sufficiat, dicam tamen breuiter, quid quedam, que ibi fiunt, significant.

Orat sacerdos coniunctus deo pro ecclesia catholica, pro iudicio spirituali et seculari et pro aliis quibusdam absentibus et pro omnibus circumstantibus et pro

---

[1] Hs.: ,Ioh. VIII'. [2] Hs.: ,et'. [3] Irrig statt Marc. 11, 10.

defunctis; facit multa signa propter multa mala grauiora, que sustinuit Christus ante mortem, quia cum uenissent ministri et cohortes cum laternis, facibus et armis etc., que secuntur. Joh. XVIII, (3 sqq.). Sanctos nominamus more antiquorum ueteris testamenti, quasi diceremus: si nos propter peccata nostra exaudiri non meremur, saltem pro apostolis et martyribus etc., pro beata uirgine Maria et pro passione filii sui, quam sepius recitamus, nos exaudi.

Inclinatio sacerdotis inclinationem significat Christi in oratione, ut ait discipulis suis: Sedete, donec uadam illuc et orem, et etiam uos orate, ut non intretis in temptationem. Et ‚assumpto Petro' et ‚factus in agonya' etc. Luc. XXVI[1]. Manuum extensio Christi manuum extensionem significat in cruce. ‚Dinumerauerunt omnia ossa mea' (Ps. 21, 18).

Quod eleuat hostiam oculis omnium intuendam, significat, quod fuit in cruce in oculis omnium eleuatus. Item quod eleuat post uerba et post signa et post transsubstan(tia)tionem, ubi celi celorum aperiuntur, multitudo angelorum comitatur, fit inter cetera propter tria: quasi dicat sacerdos: Ecce filius dei, qui deo patri semper latus presentat et uulnera pro te, sicut tibi eum iam presento. Hebr. IX, (24): ‚Non (enim) in manu facta (sancta) Iesus intrauit exemplaria uerorum, sed in ipsum celum, ut appareat (nunc) uultui dei pro nobis.' Non enim desperes peccator de multitudine peccatorum tuorum, si redire uis. Item quasi dicat: Ecce filius dei, qui sic pro te est eleuatus in patibulo crucis, ergo et tu pro eo, quicquid patiaris, sustine pacienter. Petrus (1 Petr. 2, 21): ‚Christus passus est pro nobis' etc. Item quasi dicat: Ecce filius dei, qui est sic uenturus manifeste iudicare uiuos et mortuos, cui te (68') rationem reddere omnium oportebit. Eccli. XIX[2]: ‚Interrogatio enim in consummatione omnium erit.' Ergo preparate penitentiam et bona opera. Eccli. XVII[3]: ‚Ante iudicium para iustitiam et ante iudicium interroga te ipsum, et in conspectu dei inuenies propitiationem.'

Eleuat uocem tundendo pectus et dicit: ‚Nobis quoque peccatoribus de multitudine misericordie tue', scilicet in hoc contricionem latronis significans, cum clamaret: ‚Memento mei' etc. Tunc toto corde conuerti homo debet et ueniam a Domino et societatem in regno postulare cum sanctis, ut saltim eis coniungamur. Si enim merita nostra ponderentur, quis ad apostolorum et martirum premia poterit peruenire?

Item quod alta uoce dicit: ‚Per omnia secula seculorum' etc. ‚Pater noster' significat, quod Iesus uoce magna clamauit in morte. Matth. XXVII, (46). Nota si uis scire, quare uoce magna clamauit: quia uoce et lacrimis, quia uoce et sanguine, quia cum eo omnia clamabant.

Silentium, quod sequitur, significat mortem, sepulturam, custodiam, discipulorum et notorum tristiciam. Quod frangitur in tres partes hostia, fit in memoriam trinitatis. Secundo in memoriam triplicis status Christi. Christus enim fuit mortalis hic cum hominibus, secundo mortuus in sepulchro, tercio nunc uiuus in celo. Tercio in signum et memoriam, quod Christus fuit pro nobis in triplici parte sui. Quarto in signum, quod tres sunt partes corporis Christi mystici: una pars in celo, secunda in terra, tercia in purgatorio. Sub qualibet tamen parte Christus totus est uerus deus et homo, ut exemplum in speculo fracto habemus.

Quod iterum cantatur, gaudium resurrectionis significat. Ter ‚Agnus dei' dicitur propter triplex gaudium: resurrectionis fidelium et de limbo liberatorum et

---

[1] Die Stellen stehen Matth. 26, 37 und Luc. 22, 43.
[2] Eccli. 16, 22. [3] Eccli. 18, 19. 20.

carnis suscitate. Petimus ergo: Agnus dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis in presenti vita; et in secundo: miserere nobis in exitu nostro; sed dona nobis pacem in iudicio. Uel ter dicitur ‚Agnus dei', quia Christus passus est, uel uenit ut liberaret nos a pena et a culpa et daret celestem pacem. Osculum datur in signum pacis Christi, cum dixit ‚Pax uobis'. Tunc sacerdos communicat et gratia dignis augmentatur.

Communio (69) cantatur: hoc est, quod discipuli gaudium resurrectionis mutuo sibi nuntiauerunt.

Oratio significat, quod XII disciplui in Galylea uidentes Dominum adorant. Matth. ultimo (28, 17). Item significat, quod in celis orat pro nobis sue representatione passionis et quod postea iterum se ostendit.

Et dicit: ‚Ite missa est' et populum benedicit: significat, quod ueniet in iudicio et se nobis ostendet[1] et fidelibus dabit benedictionem suam, et tunc leti uadent ad mansiones suas, de quibus dicit Joh. (14, 2): ‚In domo patris mei mansiones multe sunt.' Ad quas nos perducat, qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat. Amen.

II.

Die lateinische Meſspredigt Bertholds von Regensburg im Rusticanus de Communi Sanctorum[2].

De missa et quibusdam eius utilitatibus, et qui non sunt participes misse, et quod omnes in ecclesia corpus Christi reuerenter debent adorare[3].

Ecce sacerdos magnus etc.[4]

Dicere tria propono: primo de sacrificio siue de missa sacerdotum noui testamenti, que sanccior et alcior est omnibus, que in mundo sunt. Item quem fructum ex hoc consequuntur, qui se in missa habent ut debent. Tercio qui sunt, qui ex missa nullum fructum consequuntur.

De primo igitur notandum, quod cum compulsatur omnes, qui conuenire possunt, decens est et expediens, ut conueniant, ut signatur Num. X, (2—5), quod, cum tube insonuerunt, primo sono tubarum uenerunt capita; cum similiter intonabant, conuenit omnis populus. Sic et nunc fit conueniens. Primo conueniant, quos in missis ministrare oportet et canere. Postmodum cum pulsatur, conueniant omnes

---

[1] Hs.: ‚ostendit'.

[2] Dem Abdruck der Predigt, welche als Sermo de confessore pontifice bezeichnet ist, legen wir den CLP. 496, Bl. 24c—25a zu Grunde und ergänzen die darin fehlenden Stücke aus CLP. 497, Bl. 251'b—253'a. Vgl. über diese Handschriften oben S. 646. Für einzelne Stellen haben wir auch Clm. 7961 (15. Jahrhundert) herangezogen.

[3] Im Clm. 7961, Bl. 80'a steht noch in der Überschrift: ‚Hystoria de Ioseph et de X filiis Iacob'.

[4] Aus der Lectio der missa de commun. conf. pontif.; die Lectio ist aus Eccli. 44 und 45 zusammengestellt.

communiter et debent in spiritu uenire in templum, ut legitur de Symeone, qui uenit in spiritu in templum, et ita inuenient Iesum, id est salutem. In spiritu dico, ut omnia mundana negocia extra ecclesiam relinquant, iuxta illud Matth. VI, (6): ‚intra in cubiculum et clauso hostio o(ra) p(atrem) t(uum)'. Ingressi autem cum summa disciplina deuote et humiliter se ibi habeant coram magno Domino, qui est rex regum et Dominus dominancium, sibi ad honorem, homini ad magnam utilitatem, quam ex hoc consequitur. Dico: sibi ad honorem. Ille enim, coram quo ibi astamus, est rex celi et terre, immo tantus, quod omnes reges et seruos equaliter iudicabit, quod ei omnes angeli tam superiores quam inferiores seruiunt, quod Iohannes, de quo omnes estimabant, ne ipse esset Christus, se tam paruum respectu eius reputauit, ut diceret: ‚Ego uox clamantis in deserto' (Ioh. 1, 23), gloria tibi deo, ego sum homo uel Iohannes uel filius Zacharie. Non considerat in se humanam substanciam uel generacionem, nullam in se substanciam fatetur uidelicet respectu Christi, quasi dicit: adeo paruus sum respectu eius, ut uox respectu omnium, que in mundo sunt, et respectu celi et terre. Unde dixit: ‚Post me uenturus est' uidelicet cito, ‚qui ante me factus est' (Ioh. 1, 27), id est, qui longe me[1] dignior, in tantum dignior, ut omnia, que in mundo sunt et in celo, respectu uocis.

Unde reuerenter in missa Christo est assistendum (24'a). Si apostoli sic honorantur eo, quod nuncii eius fuerunt, martires, quod testes eius, confessores eo, quod ipsum confitebantur et laudabant, uirgines eo, quod ipsum et matrem in uno imitabantur, scilicet in castitate perpetua et huiusmodi: quantus est ipse? Hoc est indicibile. Tantus enim est, quod omnes demones non tantum ipsum, non tantum eius crucem, sed et signum crucis aeri impressum supra modum timent. Ps. (64, 8. 9): ‚Turbabuntur (gentes) ergo[2] et ti(mebunt)' etc. Ideo faciendum est, ut predixi. Et si nollemus eum pro sua dignitate sic reuereri, pro propria tamen tam multiplici utilitate, que nobis ex hoc prouenit, id esset agendum et corpus eius reuerendum et cum deuocione missa audienda.

Est enim innumerabilitas utilitatis nobis perueniens ex hoc. Sap. (7, 11): ‚Uenerunt michi omnia' etc.[3] Singulariter tamen X utilitates breuiter tangam que signantur Reg. XVII (1 Reg. 17, 17 sq.): ‚Dixit Ysai Dauid inuncto: accipe fratribus tuis ephi polente[4] et X panes istos et curre in castrum et tribuno X formellas casei' scilicet ‚defer, et fratres tuos uisitabis, si recte agant, et cum quibus ordinati sint, disce.' Polenta secundum quosdam est delicatissima farina; ephi polente est polenta unius ephi, id est trium modiorum. Et deus pater mittit filium suum in missa cottidie ad nos de celo cum innumerabilibus bonis. Sap. (7, 11): ‚Uenerunt michi omnia bona' etc. Expressit tamen specialiter X panes, id est gracias omni concupiscencia dignas, quas secum inter cetera defert Christus, que signari possunt forsitan in X benediccionibus hostie a principio canonis usque post consecracionem corporis et sanguinis Christi. Nam pro deuotis ibidem existentibus specialiter orat (sacerdos) dicens: Memento Domine.

Una gracia seu benediccio est, quod quanto fideles sunt ibi deuociores, humiliores ac puriores, tanto eis ibi inminuuntur peccata.

---

[1] Hs.: ‚mel'.

[2] ‚ergo' fehlt im heutigen Text der Vulgata.

[3] Sap. 7, 11: ‚Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius.'

[4] Hs. hat hier wie später ‚ephi polenta'.

IIa gracia est, quod quanto ibi sunt deuociores, tanto plus eis augetur gracia.
IIIa quod quanto deuociores, tanto oraciones eorum a Domino libencius exaudiuntur.
IIIIa quod quanto etc., tanto libencius a Domino pro illis sacerdos exauditur, qui singulariter pro deuote ibi astantibus Dominum deprecatur.
Va quod quanto etc., tanto pena purgatorii ibi minuitur.
VIa quod tanto in celo homo gloriosior et purior efficitur.
VIIa quod in morte securior erit.
VIIIa quod tanto in iudicio coram omnibus graciarum accio maior ei a Domino refertur.
IXa quod tanto omnibus in celo accepcior, familiarior ac dileccior efficitur.
Xa quod Christus in missa ex tanta deuocione hominis lecior erit.

Unde et pater dixit ei: ‚et cum quibus ordinati sint, disce'. Si igitur uidet aliquos in missa, qui adeo excedunt homines deuotos in deuocione, in dileccione pro suo modo, ut archangelus angelos in celo, multum gaudet et patri noua bona, ut ita dicam, refert et sic de ceteris. Si uero uidet ibi aliquos ordinatos (24'b) cum bestiis, multum dolet; qui uidelicet ibi nihil spirituale cogitant sicut nec bestie. Si autem uidet eos ordinatos cum dyabolis, ut uidelicet ibi peccent per superbiam uel per huiusmodi uel alios ad peccatum inducant ut demones, maxime ei displicet. Ideo sollicite dixit: ‚Uade' etc., ‚et cum quibus ordinati sint, disce'. Primis, qui ordinati sunt cum angelis, predicta dona liberaliter confert; qui uero deuociores et magis caritatiui sunt et puriores, habundancius etc. Has autem predictas multiplices gracias seu benedicciones non dat Dominus IIII generibus hominum; immo post pro benediccione dat quibusdam illorum malediccionem. Et hoc tercium est, quod dicere promisi.

Unde diligenter notandum, quod primis, qui ad conuiuium misse conueniunt, et si aliquid dat, modicum tamen eis tribuit. Hii sunt qui postquam ad mensam[1] Domini siue ad missam conuenerunt, post euangelium sine necessitate recedunt, cum tamen missa in se considerata multo sanccior sit, postquam Christus uenit. Et horum multi sunt, qui sic recedunt. (Marc. 6, 31:)[2] ‚Erant qui ueniebant et redibant multi.' Et tales risu digni sunt. Exemplum: Si rex dare promitteret cuilibet pauperi uenienti ad se X marcas auri et quidam pauperes diu ibi exspectassent, sed rege appropinquante recederent, sicut hii omnino stulti essent etc. Tales sunt, ut quidam stulti pauperes, qui magnam elemosinam diu exspectantes, cum iam dari deberet, recedunt. De hiis forte intelligi potest, quod conqueritur Dominus in Iob (19, 13)[3]: ‚Noti mei quasi alieni recesserunt[4] a me.' Ys. LXIIII, (4): ‚Oculus non uidit, absque te, que preparasti exspectantibus te.' Num. IX, (18): Figebant tabernaculum, uidelicet cum preco, id est sacerdos clamabat. Sic et nunc sacerdos clamat: ‚Ite missa est', quasi dicat: legacio est missa uel ite missa est, id est hostia missa est ad Dominum, ite missa est, uidelicet unicuique pars sua, prout se hic in missa habuit. Et tunc primo deberent proficisci ueri filii Israel. ‚Sed non sic impii, non sic, sed tamquam puluis' etc. (Ps. 1, 4). Pro qualibet causa uel quandoque nulla tales eicit dyabolus et exsufflat ex ecclesia et de missa, ut uere dicatur de his in ps. (34, 5): ‚Fiant tamquam puluis ante faciem uenti' etc. Boni uero cum Domino in missa perseuerant. Ierem. XXXII, (40): ‚Timorem meum dabo in corda eorum, ne recedant a me.'

---

[1] Hs.: ‚missam'. [2] Hs.: ‚M. V'. [3] Hs.: ‚Iob XX'.
[4] Hs.: ‚recesserant'.

Secundi sunt, qui irreuerenter se habent in missa, ut qui pro spectaculis uel superbia uel huiusmodi illuc ueniunt. Similiter et qui irreuerenter ibi sunt et indigne, ut excommunicati et interdicti. De hiis dicitur Tren. (1, 10): ‚Manum suam misit hostis — glo(ssa): id est dyabolus — ad omnia desiderabilia eius, quia uidit gentes ingressas sanctuarium eius[1], de quibus preceperas, ne intrarent in ecclesiam tuam.' ‚Ad omnia desiderabilia' dicit, quia omnia predicta X bona, immo et alia bona dyabolus eis aufert.

Tercii (24′c), qui indigne communicant uel contrectant sacramentum corporis Christi. Nam unicuique talium dicit Dominus: ‚Amice, quomodo huc intrasti, non habens uestem nupcialem?' (Matth. 22, 12.) Sequitur: ‚Ligatis manibus et pedibus mittite' etc. (ibid. 13). Apoc. ultim. (15): ‚Foris canes' etc.; glo(ssa): oblatrantes; ‚et inmundi et uenefici et homicide et ydolis seruientes et omnis, qui amat et facit mendacium.'[2] Nota de archa et philistinis et V plagis (1 Reg. 4—6).

Quarti, qui ad missam uenire contempnunt. Non dico: qui libenter uenirent nec possent, sed qui uenire contempnunt, et hoc ideo, quia non credunt, ut heretici, Iudei, pagani et alii huiusmodi, uel quia non curant, ut bibuli, lusores, aut interim luxuriantes, predones, semper interim negociacionibus intendentes et huiusmodi. Hii sunt, pro quibus mittebatur Luc. XIV, (17), ut uenirent ad cenam magnam, et uenire noluerunt. Nam alius iuit ad hoc. Unde de illis post (14, 24) dicitur: ‚Nemo uirorum illorum, qui uocati sunt, gustabit cenam meam.' Immo, quod ualde est miserabile, ita quidam contempnunt Dominum, quod non solum ad missam uenire dedignantur, sed et, cum coram eis defertur, genuflectere sibi, sed uix et assurgere nolunt. Tales prorsus miserabiles considerent, tres magos longe per XIII dies uenisse et, cum uidissent stellam, gauisi sunt gaudio magno ‚et intrantes domum inuenerunt puerum, et procidentes adorauerunt eum' (Matth. 2, 11). Sic et nunc fideles de longinquo ueniendo gaudenter ipsum uidere deberent gaudio magno ualde et procidentes ipsum adorare, et si regalibus induti essent, et diligenter rogare, ut peccatis[3] parcat, ut bonam mortem tribuat, ut post mortem uitam eternam largiatur. Tam magnum uere est, cum descendere uel uenire dignatur, quod deberent letari celi et exultare terra et omnia, que in eis sunt, in occursum eius, ut Dauid dicit in psalmo (95, 11—13): ‚Letentur celi et exultet terra' etc. usque ‚uenit'.

Nec pro hoc habeat quis, si missam audiat, quod in suis negociis se negligat, immo, si fidem habeat, forte audiendo missam plus proficiat illo die, quam si toto die laborasset.

Nota[4] ergo, quod si rex Francie uel imperator pro rustico in Flandria uel in Austria manente pedes iret, quia ipsum uidere cuperet et multa ei bona tribuere proponeret, si rusticus egredi domum suam dedignaret[5], ut ipsum uideret, ab omnibus

---

[1] Heutige Vulg.: ‚suum'.

[2] Heutige Vulg.: ‚et venefici et impudici et homicidae'. [3] Hs.: ‚peccata'.

[4] Die Stelle von ‚Nota' bis ‚grauiter eis irascetur' fehlt im CLP. 496; wir entnahmen sie dem CLP. 497. Im Clm. 7961, Bl. 82a fehlt nur der erste Satz von ‚Nota' bis ‚deberet'; der Passus lautet hier: ‚Nota cum Dominus, qui est rex omnium, cotidie ueniens' etc. wie oben bis ‚irascetur'. Daſs diese Stelle dem Sermo ursprünglich angehört hat, ist sicher anzunehmen. Sie führt den Gedankengang weiter fort, wiederholt im Schluſssatz das Thema dieses Teiles und hängt mit den folgenden Sätzen eng zusammen.

[5] Die Handschrift gebraucht ‚dedignare' und ‚dedignari'.

digne fatuus reputaretur, immo de iure ipsum secundum multorum sentenciam incarcerare deberet. Similiter dico de Domino, qui est rex omnium sanctorum, qui cottidie ueniens in altari de longinquo; nam ‚A summo celo egressio eius' (Ps. 18, 7). Et cum uenire proponit, cum sacerdos nuncios non habet, quos ad quoslibet singulorum transmittat, dat signum tube noue, id est campanam pro signo pulsat, quasi ipso facto dicat uel ipso sono: ‚Ecce Dominus ueniet, exite obuiam ei'[1]. Sed multi dicunt: non possum uenire modo. Unde qui ex contemptu uenire dedignantur, grauiter eis irascetur.

Multi aliter se nunc habent ad ipsum quam predecessores nostri fideles. Si enim Iob, Moyses, Dauid, Ieremias, Ysaias et alii fideles illius temporis sciuissent, quod missa eciam nunc Rome celebrata fuisset, — quia tunc talem missam non habuerunt, sed missa eorum celebrabatur cum sanguine hircorum et uitulorum, — ut ipsam audiuisse potuissent, puto quod mare transissent, ut semel Dominum regem celi et terre, quem ex intimis uisceribus dilexerunt et uidere desiderauerunt, conspexissent[2], ut unus[3] ipsorum diceret, scilicet Ysaias (64, 1): ‚Utinam disrumperes celos et descenderes.' Ecce quam inconsolabile desiderium, quod hic uoluit celum disrumpi, ut Dominum uideret. Quod si disruptum fuisset, mundus quasi periisset.

Et contra, quidam nunc cum in missa ante ipsum glorie Dominum assistunt, sic se ad ipsum habent quasi bestie et adeo sunt indeuoti et indisciplinati, cum in platea ante oculos eorum defertur deus, quem angeli (25a) desiderant, quod uix dignantur genuflectere miserabiles et ceci corde. Si regem terrenum grauiter offendissent, ita ut eos temporaliter dampnare deberet, si ueniam sperarent, coram eo se prosternerent in lutum fetidum uel et si magna ab eo obtinere per hoc presumerent. Sciant igitur omnes fideles, dei uoluntatem esse, ut cum uenerit coram eo genuflectant deuote et ualde humiliter, ut Iacob, id est predicator, ex parte omnipotentis dixit filiis suis, id est omnibus fidelibus, quia dominum terre offenderant: Ite ad dominum terre et cum ueneritis eum adorate eum etc. Sequitur: ‚Deus autem meus faciat uobis eum placabilem' (Gen. 43, 14)[4].

Dico igitur ex parte dei primo filio Ruben, qui primus filius inter alios fuit i. e. primus in ecclesia, uidelicet principibus, nobilibus, id est domino pape, imperatori, cardinalibus, patriarchis, regibus etc., ut cum uenerit Dominus terre, immo celi et terre, ut coram eo deuote et humiliter genuflectant cum tribus regibus de equis descendentes. Similiter dico et secundo alteri filio scilicet Leui, a quo prelati ueteris testamenti ortum habent, uidelicet prelatis omnibus, decanis, prepositis, abbatibus, presbiteris, archidyaconis et aliis omnibus ut supra. Tercio dico, uidelicet tercio ordini, Iude, qui dicitur laudans, id est Dominum laudantibus, uidelicet clericis, acolitis, ceroferariis, subdyaconibus, dyaconis, canonicis et omnibus aliis clericis deum laudantibus dulcisone canendo etc. ut supra. Quarto filio siue IIII ordini

[1] Sinngemäſs geändert aus Matth. 25, 6: ‚Ecce sponsus venit, exite obviam ei', nach der Adventsantiphon: ‚Ecce Dominus veniet et omnes sancti eius cum eo.'

[2] ‚conspexissent' aus Clm. 7961; fehlt in CLP. 496 und 497.

[3] ‚unus' fehlt im CLP. 496, steht aber im CLP. 497; Clm. 7961: ‚quorum unus dixit'.

[4] Im CLP. 496 folgt nun der Schluſs: ‚Nota quod hi filii Iacob eum deuote adorando ex hoc ab ipso sunt consecuti, quia uidelicet et ueniam obtinuerunt et magna munera ab ipso perceperunt; hec nobis. Amen.' Für das Folgende benutzen wir CLP. 497, Bl. 253c. 253'a. Über den Schluſs vgl. oben S. 648.

Nephtalim, qui dicitur conuersio, id est religiosis, monachis, predicatoribus, minoribus, templariis, hospitariis etc., heremitis, inclusis, sororibus etc. (ut) supra. Quinto ordini Asser, qui dicitur comparans eos, id est mercatoribus, qui secundum tria genera comparant uel uendunt, id est secundum numerum, pondus uel mensuram, ut, si interim numerant, ponderant et mensurant uel comparant aut uendunt, si bono modo fieri potest, cito e manibus omnia deponant et coram Domino terre procidant et adorent. Sexto ordini Zabulon, qui dicitur fluxus noctis, qui signat laborantes omnes, artifices, carnifices, sutores, qui eciam in nocte laborare consueuerunt, ut sustententur etc. (ut) supra. Septimo ordini Gad, qui interpretatur infortuna aut feliciter et significat rusticos in quocunque labore agri, orti, prati, qui quantumcunque laborent, quia semper infortuna sequitur eos malorum Dominorum etc. (ut) supra[1]. Octauo ordini Isachar, qui dicitur uir mercedis aut merces mea uel memorans dominum, uidelicet dominum temporalem, significat omnes, qui seruiciis aliorum hominum predictorum occupantur, ut scutiferi, serui, ancille et huiusmodi etc. (ut) supra. Nono ordini Dan, de quo dixit pater suus: ‚Fiat Dan coluber in uia‘ (Gen. 49, 17), uidelicet seruis antichristi id est genus peccancium, qui contrarii sunt Christo et se ei per inobedienciam opponunt, uidelicet omnes peccatores, homicide, adulteri etc. (ut) supra. Decimus, Benyamin, omnium minimus, scilicet omnes paruuli, scolares, seruuli, ancillule, domicelle, puellule[2], et, si possibile esset, eciam in utero existentes ut Iohannes Baptista.

Orate[3], ut misereatur ecclesie parcendo ei peccata sua, et ipsum diligenter honorate, qui dignus est omni honore, et ideo, quia dulce uerbum promisit 1 Reg. (2, 30): ‚Qui glorificauerit me‘ hic scilicet, ‚glorificabo eum‘ in celo semper. Nota quid hii filii Iacob eum deuote adorando ab ipso ex hoc sunt consecuti, et quia ueniam obtinuerunt et magna ab ipso munera perceperunt. Hoc nobis etc.

III.

Das Augsburger Ordinarium missae in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

‚Ordinarium missae‘ nennt man die Zusammenstellung derjenigen Gebete in der Messe, welche ständig vom Beginne der Messe bis zur Präfation verrichtet werden. Diese Gebete stehen in dem heutigen Römischen Meßbuche als ‚Ordo missae‘ nach den Officien In Sabbato sancto und vor dem Canon missae. Dem Kanon angefügt sind auch die ständigen Gebete nach dem ‚Agnus Dei‘. Die letzteren und das Ordinarium missae stehen der Regel nach in den mittelalterlichen Sakramentarien und Missalien nicht. Der Geistliche sollte sie auswendig können und war auf private Aufzeichnungen angewiesen. Der Mangel einer offiziellen Fassung dieser Gebete und einer allgemeinen Vorschrift über dieselben hatte zur Folge, daß in den verschiedenen Diözesen die Gebete des Ordinarium missae in Zahl und Inhalt stark voneinander abwichen. Mit Rücksicht auf die in unserer literargeschichtlichen

---

[1] Vgl. darüber oben S. 649.

[2] Nach Clm. 7961; CLP. 497 hat hier nochmals ‚paruuli‘. [3] Hs.: ‚orare‘.

Darstellung wiederholten Hinweise auf diese Verschiedenheiten stellen wir im nachfolgenden das in der Diözese Augsburg in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts übliche Ordinarium missae zusammen. Wir müssen es der deutschen Meſserklärung ‚Messe singen oder lesen' entnehmen[1]. Denn ein vollständiges Ordinarium missae bieten die handschriftlichen Augsburger Missalien nicht, auch das Missale vom Jahre 1386 (Clm. 3903) nicht, aus welchem *Hoeynck* den Canon minor und maior mitteilt[2]. Von den gedruckten Augsburger Missalien bietet das vom Jahre 1510 einige Gebete für den Oblationsritus, aber einen nahezu vollständigen Ordo missae bringt erst das Missale vom Jahre 1555[3]. Die bezeichnete Meſserklärung liefert überdies noch mancherlei Notizen über die damals herrschende Willkür und über manche sonst nicht verzeichneten Gebräuche. Wir benutzen die erste Nürnberger Ausgabe.

Nachdem der Priester sich angekleidet hat, spricht er ‚ee das er ausz der sacristei gat': ‚Fac me queso deus ita iusticia iudui, ut sanctorum tuorum merear exultatione letari, quatenus emundatus ab omnibus sordibus inquinamentorum consortium adipiscar tibi placentium sacerdotum meque pie deus misericordia tua a viciis omnibus exuat, quem reatus proprie conscientie gravat.'

Auf dem Wege von der Sakristei bis zum Altare betet der Priester den Psalm ‚Iudica me Domine'. Am Altare angelangt, spricht er: ‚Adiutorium nostrum in nomine Domini. Qui fecit celum et terram. Et introibo ad altare dei. Ad deum qui letificat iuventutem meam. Confitemini Domino quoniam bonus. Quoniam in seculum misericordia eius.

Ego reus et conscius sum multorum malorum.

Confiteor deo omnipotenti et beate Marie virgini et omnibus sanctis et vobis sacerdoti, quod ego miser et indignus peccator peccavi nimis in vita mea cogitacione, locucione, opere et obmissione, mea maxima culpa. Ideo precor gloriosam virginem Mariam, sanctum Petrum, sanctum Paulum, sanctam Barbaram, sanctam Katherinam, istos sanctos et omnes electos dei et vos sacerdotem orare pro me misero peccatore[4].

Misereatur nostri omnipotens deus et dimittat nobis omnia peccata nostra, salvet et confirmet nos in omni opere bono et perducat nos in vitam eternam. Amen[5].

Indulgentiam, remissionem et absolutionem omnium peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens pater et misericors Dominus.

Non nobis Domine non nobis. Sed nomini tuo da gloriam.

Ab occultis meis munda me Domine. Et ab alienis parce servo tuo.

Sacerdotes tui induantur iusticia. Et sancti tui exultent.

Ostende nobis Domine misericordiam tuam. Et salutare tuum da nobis.

Domine exaudi orationem meam. Et clamor meus ad te veniat.

Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.

Oremus. Exaudi quesumus Domine supplicum preces et confitentium tibi parce peccatis, ut pariter nobis indulgentiam tribuas benignus et pacem.'

---

[1] Siehe oben S. 715. [2] *Hoeynck* S. 369 ff. [3] Ebd. S. 373 ff.

[4] Der Ausleger bemerkt: ‚Der priester . . . sol keyn unbescheyden wort der sünden in dem Confiteor sprechen. Als etlich sprechen pollutione etc. . . . Er sol auch . . . an růffen zu dem mynsten die heyligen, dy patronen der kirchen und des altars und darzu welch er wil, zu welchen er genade hat.'

[5] Statt der Worte ‚salvet et confirmet' beteten manche Priester: ‚Et perducat nos Dominus noster Iesus Christus sine macula cum gaudio in vitam eternam. Amen.'

Der Priester bekreuzt sich und spricht: ‚Aufer a nobis Domine iniquitates nostras, ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per.‘

Dann geht er in die Mitte des Altares, macht auf den Altar ein Kreuz, küfst dasselbe und spricht: ‚Oramus te Domine, ut per merita sanctorum tuorum, quorum reliquie hic sunt, et omnium sanctorum tuorum indulgere digneris omnia peccata nostra. Amen.‘

Der Priester geht auf die Epistelseite, schlägt das Meſsbuch auf, küſst das Evangelium des Tages und betet: ‚Pax Christi, quam vobis per evangelium suum tradidit, conservet et confirmet corda et corpora nostra in vitam eternam. Amen.‘

Er küſst das Kruzifix in dem Buche und spricht: ‚Tuam crucem adoramus Domine, tuam gloriosam recolimus passionem, miserere nobis, qui passus es pro nobis. Adoramus te Christe et benedicimus tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum.

Dominus noster Iesus Christus per suam magnam misericordiam vos absolvat et ego auctoritate eius, qua fungor, vos absolvo ab omnibus peccatis vestris et restituo vos sacramentis ecclesie in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.‘

Zum Volke gewendet gibt er den Segen: ‚Im namen des vaters und des suns und des heyligen geystes.‘

Zu dem Buch gekehrt betet er: ‚Domine labia mea aperies. Et os meum annuntiabit laudem tuam.‘ Nun folgt der Introitus.

Das Gloria ist das marianische mit den Tropen.

Nach dem Evangelium: ‚Deo gracias. Per istos sacros sermones sancti evangelii indulgeat nobis Dominus noster Iesus Christus omnia peccata sive delicta nostra.‘

Der Priester ‚nymbt das kendlein mit wein in dy hand und spricht: Benedictio dei patris et filii et spiritus † sancti descendat super hanc creaturam vini.‘

Bei dem Eingieſsen des Wassers in den Wein sprechen ‚etlich‘: ‚Fiat hec commixtio vini et aque in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.‘

Dann legt der Priester die Hostie auf die Patene, deckt mit der Patene den Kelch zu und betet: ‚Veni sancte spiritus, reple corda tuorum fidelium et tui amoris in eis ignem accende, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregasti. Alleluia. Alleluia.‘

Der Priester hebt die Hände auf und betet: ‚Acceptabile sit sacrificium illud omnipotenti deo. In nomine patris et filii et spiritus † sancti. Amen.‘

Die Patene mit der Hostie erhebend spricht er: ‚Tibi Domine creatori meo hostiam offero pro redemptione omnium peccatorum meorum et cunctorum vivorum ac mortuorum; sanctifica quesumus Domine hanc oblacionem et presta, ut nobis unigeniti filii (tui) Domini nostri Iesu Christi corpus fiat.

Acceptabile sit sacrificium illud omnipotenti deo. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.‘

Dabei bekreuzt er den Kelch, erhebt denselben und spricht: ‚Acceptabile sit sacrificium illud omnipotenti deo. Offerimus tibi Domine calicem salutaris et deprecamur clementiam tuam, ut in conspectu divine maiestatis tue cum odore suavitatis tibi placens fiat [1]; oblatum tibi Domine quesumus bene†dic, sanctifica et presta, ut nobis unigeniti filii tui Domini nostri I. Ch. sanguis fiat.‘

---

[1] Der Verfasser der Meſsauslegung teilt hier den lateinischen Text nicht mit; er hat, wie aus der deutschen Übersetzung hervorgeht, ‚placens fiat‘ gelesen; das Missale des Clm. 3903 hat ‚placens ascendat‘.

Die Hände über sich erhebend betet er: ‚Veni invisibilis creator et sanctificator, omnipotens eterne deus, bene†dic hoc sacrificium laudis nomini tuo a meis indignis manibus preparatum. Per Ch.‘

Geneigt spricht der Priester: ‚Suscipe sancta trinitas hanc oblacionem, quam tibi offerimus in memoriam incarnacionis, nativitatis, passionis, resurreccionis et ascensionis Domini nostri Iesu Christi, et in honore perpetue virginis Marie et omnium sanctorum et electorum tuorum, qui tibi placuerunt ab inicio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur toto orbe terrarum, ut illis omnibus proficiat ad honorem, nobis autem omnibus fidelibus vivis et defunctis prosit[1] ad salutem, ut illi omnes pro nobis intercedere dignentur in celis, quorum memoriam facimus in terris.‘

Zum Volke gewendet: ‚Orate pro me fratres et sorores, ut meum et vestrum sacrificium fiat acceptabile omnipotenti deo. In nomine patris et filii et spiritus sancti.‘[2]

Dem Altare zugewendet spricht er: ‚Domine, exaudi oracionem meam. Et clamor meus ad te veniat. Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.‘

Daran schliefst sich die Secreta.

Die lotio manuum erfolgt ohne Gebet nach dem Sanctus und vor Beginn des Kanons[3].

Nach dem ‚Agnus Dei‘:

‚Domine Iesu Christe, qui dixisti . . .

Pax Christi et ecclesie habundet in cordibus vestris. Pax tecum. Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis misteriis Christi.

Domine Iesu Christe, fili dei vivi, qui ex voluntate . . .

Perceptio corporis et sanguinis Domini . . .

Ave in evum sanctissima caro michi in perpetuum summa dulcedo. Amen. Panem celestem accipiam et nomen Domini invocabo. Domine, non sum dignus . . .

Corpus Domini nostri Iesu Christi proficiat michi in vitam eternam. Amen.

Quid retribuam Domino pro omnibus . . .

Sanguis Domini nostri Iesu Christi proficiat michi in vitam eternam. Amen.

Corpus tuum, Domine, quod sumpsi, et sanguis, quem potavi . . .‘

Nach dem Genusse der Ablutio des Kelches:

‚Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum. Verbum caro factum est et habitavit in nobis.‘

Während Wein über die vier Finger gegossen wird:

‚Mel et lac ex ore eius suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas.‘

‚Oder er spricht also: Lutum fecit ex sputo Dominus, linivit oculos ceci, abiit et lavit, vidit et credidit deo.‘

Nach dem Genusse der Ablutio der Finger:

‚Nunc dimittis servum tuum . . . plebis tui Israhel. Gloria tibi Domine, qui natus es de virgine, cum patre et sancto spiritu per infinita secula. Amen.[4]

---

[1] Der Text hat irrig ‚prosint‘.

[2] Das Volk respondiert: ‚Memor sit Dominus sacrificii tui‘ etc. Siehe oben S. 510. Das Responsorium ist nur im deutschen Texte mitgeteilt.

[3] Die Ordensleute, bemerkt der Ausleger, waschen die Hände vor dem ‚Orate fratres‘ und beten dabei ‚Lavabo inter innocentes‘ etc. Siehe oben S. 106. 550. 575.

[4] In den kleinen Gebeten vor und nach der Sumption herrschte eine grofse Mannigfaltigkeit. Ein gedruckter ‚Ordo missae secundum morem Ratisponensem‘

‚Ee er den segen geit spricht er also:

‚Et anime omnium fidelium defunctorum per misericordiam dei magnam requiescant in sanctissima pace. Amen.

Sit nomen Domini benedictum. Ex hoc nunc et usque in seculum. Adiutorium nostrum in nomine Domini. Qui fecit celum et terram.

Oremus. Benedicat vos divina maiestas, una deitas, pa†ter et fi†lius et † spiritus sanctus.

Placeat tibi, sancta trinitas, obsequium . . .

Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.

In principio erat verbum . . .

Per istos sacros sermones evangelii indulgeat nobis Dominus noster universa nostra delicta.'

IV.

Zwei Meſsparodien des 15. Jahrhunderts.

In den ‚Carmina Burana' steht[1] unter der Überschrift ‚Incipit officium lusorum' eine Meſsparodie, welche dem 13. Jahrhundert entstammt. Sie behandelt in den Formen eines Meſsofficiums die Sitten und Geschicke der Spieler. Aus einer englischen Handschrift, deren Alter nicht angegeben ist — sie scheint dem 15. Jahrhundert anzugehören —, veröffentlichte Wright[2] eine ‚missa de potatoribus'. Die von uns S. 29 erwähnte ‚missa satyrica in honorem Bachi', wie sie von Stevenson[3] bezeichnet wird, ist eine ‚missa potatorum et lusorum', in welcher Trinker und Spieler zugleich in ihren Geschicken und Sitten dargestellt und verspottet werden. Diese literarischen Erzeugnisse des Mittelalters sind ein Produkt übermütigen Witzes

---

aus dem Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts hat eine noch gröſsere Zahl solcher Gebete als der Augsburger Ordo. Nach ‚Perceptio corporis et sanguinis': ‚Ave salus mundi, verbum patris, hostia sancta, viva caro, deitas integra, verus deus et homo. Ave in evum sanctissima caro in perpetuum mihi summa dulcedo. Panem celestem accipiam . . .' Vor der Sumption des Kelches: ‚Ave in eternum celestis potus, ante omnia et super omnia mihi dulcis.' Nach derselben: ‚Communicatio et confirmatio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi proficiat mihi in remissionem omnium peccatorum meorum et conservet me in vitam eternam. Amen.' Nach ‚Quod ore sumpsimus': ‚Lutum fecit etc. Lingendo digitos dic: Et verbum caro etc. Consummatum est, et salva facta est anima mea. Hec sunt convivia, que tibi placent, o patris sapientia.' — In dem CGraec. 896 steht neben anderen nach dem ‚Quod ore sumpsimus' das Gebet: ‚Iam corpus eius corpori meo sociatum est et sanguis eius ornauit genas meas. Lutum etc. Benedicta filia tu a Domino, quia per te fructum uite communicauimus. Consummatum est.' Siehe auch oben S. 111. 112.

[1] p. 248—250.

[2] Reliquiae antiquae II, 208—210, entnommen dem Codex Harley. 913, Bl. 13'.

[3] Codices Palatini latini (Romae 1886) I, 258 sqq. In der Hs. trägt das Stück keine Überschrift.

und frivoler Gesinnung. Die leichtfertigen Verfasser der Meſsparodien scheuten sich nicht, Schriftworte und liturgische Formeln zu miſsbrauchen und auf Vorgänge im Wirtshause und am Spielertische anzuwenden. Unser religiöses Gefühl empört sich mit Recht bei der Lektüre solcher Parodien, in welchen wir eine verwerfliche Entwürdigung heiliger Worte und Gebräuche erblicken. Im Mittelalter faſste man solche Dinge minder ernst auf. Man wird das sowohl der Naivität jener Zeit als auch dem Mangel an feinem religiösen Gefühl zuschreiben müssen, aus welchem auch andere befremdende und bedauerliche Erscheinungen auf kirchlichem Gebiete zu erklären sind.

Die von uns im nachfolgenden mitgeteilte[1] ,missa potatorum et lusorum', wie wir sie nennen wollen, steht ohne Überschrift im Codex Vaticanus Palatinus 719, Bl. 50'b—51b, und stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ihr deutscher Ursprung ist zweifellos. Vielleicht gehörte die Handschrift zu den Büchern, welche Pfalzgraf Ottheinrich († 1559) aus dem Kloster Lorsch nach Heidelberg schaffen lieſs (vgl. *Falk*, Beiträge zur Rekonstruktion der alten Bibliotheca Fuldensis und Bibliotheca Laureshamensis, Leipzig 1902, S. 49). Der Verfasser der ,missa' gehört jedenfalls den Kreisen der ,clerici vagantes' an. Sie ist vollständiger als die ,missa' in den ,Carmina Burana' und die von Wright publizierte[2].

Confitemini Bacho quoniam bonus, quoniam in ciphis et cantaris est potacio eius.

Et ego reus et indignus leccator[3] confiteor reo Bacho et omnibus cantris eius et uobis potatoribus, quia ego potator potaui nimis in uita mea potando, sedendo, decios iactando, filium dei periurando, uestimenta perludendo, mea maxima culpa. Ideo precor uos fratres potatores, ut bibatis pro me potatore ad doleum[4] reumque Bachum, ut misereatur mei potatoris[5].

Misereatur tui uinipotens Bachus, si uult, et ducat te in bonam tabernam et faciat te perdere uestimenta tua, liberet[6] te ab oculis et dentibus, manibus et pedibus, id est maledictus decius, qui est afflictio spiritus, qui bibit et cartat[7] per omnia pocula poculorum. Stramen.

Indigenciam, dissolucionem, delusionem, perdicionem et abstractionem omnium uestimentorum tuorum, perseuerantiam in uanis operibus tribuat tibi bellipotens Bachus, miser et discors decius. Stramen.

Ad doleum nostrum in nomine Bachi, qui fecit Bachum[8].

Introitus[9]. Lugeamus omnes in doleo diem mestum ululantes sub errore quadrati decii[10], de cuius iactacione plangunt miseri et periurant filium dei.

---

[1] Die Abschrift verdanke ich der freundlichen Vermittlung des Herrn Direktors des österreichischen historischen Institutes, Hofrats Professor Dr. *Pastor*.

[2] In den Noten vermerken wir die bedeutenderen Abweichungen des Formulars der Palatina von den Formularen der ,Carmina Burana' (B.) und Wrights (W.).

[3] Hs.: ,lectator'; so auch an anderen Stellen. [4] doleum = dolium.

[5] ,Confiteor' fehlt in B.; W. hat eine andere Fassung. [6] Hs.: ,libeant'.

[7] Die Hs. hat zweimal ,certat' und einmal ,cartat'; das letztere entspricht der Tendenz der Parodie besser; ,cartare' = ,Karten spielen' ist allerdings sonst nicht nachzuweisen. Bei W. steht in dieser Verbindung: ,bibit et poculat.'

[8] Fehlt in B. und W. ,Bachum' wahrscheinlich verschrieben für ,uinum'.

[9] Dem Introitus ,Gaudeamus omnes in Domino' etc. nachgebildet.

[10] ,quadratus decius' = viereckiger Würfel.

Psalmus. Beati qui habitant in taberna tua Bache, in pocula poculorum laudabunt te. Gloria nulla fuit mihi, cum habui in bursa nichil[1]. Griss griss, hassart, heselin schantz![2]

Dolus uobiscum. Et cum gemitu tuo.

Potemus. Deus qui tres quadratos decios sexaginta tribus oculis remunerasti, presta quesumus, ut omnes qui uestimentorum suorum pondere grauantur, ipsorum deciorum iactacione denudentur[3]. Per doleum nostrum auumque[4] Bachum, qui tecum bibit et cartat per omnia pocula poculorum. Stra[men][5].

Epistola[6]. Lectio actuum potatorum ad ebrios. Fratres! In diebus illis multitudo potatorum erat in taberna, quorum corpora nuda, tunice autem nulle. Nec enim quisquam illorum aliquid possidebat, quod suum esse dicebat. Sed erant illis omnia communia. Et qui ferebant premia, deferebant in prelia ante conspectum potatorum. Et erat claudus nomine Drinck, uidelicet leccator pessimus; hic autem faciebat lucra magna in decio, et dampna multa in populo[7]. Racionem[8] dabat potatoribus ad ludendum et ad bibendum prout uestes eorum ualebant.

Graduale[9]. Iacta cogitatum tuum in decio, et ipse te decipiet. A doleo factum est istud, et est mirabile in bursis nostris.

Alleluia[10]. Allecia. In cantro et in cipho dum inebriarer, potaui, et decius expoliauit me. Allecia[11].

Sequencia[12]. Uinum bonum et suaue
bibit abbas cum priore,
et conuentus de peiore
bibit[13] cum tristicia.

Aue felix creatura,
quam produxit uitis pura,
omnis mensa stat secura
in tua presencia.

---

[1] ‚Gloria — nihil‘ fehlt in B.; bei W. andere Fassung.

[2] ‚Griss — schantz‘ ist wahrscheinlich ein im Spiele gebräuchlicher Zuruf. ‚Griss‘ hängt wohl mit ‚gräszen‘ = Wut, Gier, Lust durch Laute ausdrücken (*Schmeller* I, 1009) zusammen; ‚hassart‘ = Würfelspiel, geringer Wurf, auch Unglück (ebd. S. 1173); ‚heselin‘ Diminutiv von Hase, hier mit der Nebenbedeutung ‚furchtsamer Mensch‘; ‚schantz‘ verunstaltet aus dem französischen ‚chance‘ = Wurf oder wirf (*Diefenbach* p. 514).

[3] Hs.: ‚denudantur‘. [4] Hs.: ‚aphum‘.

[5] Bei W. hat die Schluſsoration denselben Eingang; B. hat eine völlig verschiedene Oration.

[6] Nach Act. 4, 32 sqq. und 6, 8 sqq. gebildet; ähnlich auch in B.

[7] In B. heiſst der Spielerwirt Landrus, in W. Londrus; statt ‚populo‘ ist zu lesen ‚poculo‘. W. hat: ‚e poculo‘.

[8] ‚ratio‘ = rata portio; vgl. *Ducange* s. v. ratio.

[9] Ps. 54, 23 und 117, 23 nachgebildet; der erste Satz steht auch in B. u. W.; der letzte nur hier. [10] Fehlt in B. und W.

[11] ‚Allecia‘ = ‚Heringe‘; vgl. *Ducange* s. v. ‚allecium‘.

[12] W. hat keine Sequenz; die in B. ist der Ostersequenz ‚Victimae paschali‘ und einigen Versen eines lateinischen Osterspieles nachgebildet. [13] Hs.: ‚bibunt‘.

Felix uenter, quem intrabis,
felix[1] quidquid tu rigabis,
felix lingua, quam lauabis[2],
et beata labia.

O quam felix in calore,
o quam flagrans in ardore,
o quam placens es in ore,
dulce lingue uinculum!

Supplicamus hic habunda[3],
omnis turba sit facunda,
sic cum uoce nos iucunda
personemus gaudia.

Monachorum grex deuotus,
clerus omnis, mundus totus,
bibunt adequales potus
et nunc et in secula.

Ewangelium[4]. Dolus uobiscum. Et cum gemitu tuo. Sequencia falsi ewangelii secundum Bachum. Fraus tibi rustice.

In illo turbine potatores loquebantur ad inuicem dicentes: transeamus usque ad tabernam et uideamus hoc uerbum si uerum sit, quod dominus hospes dixit de pleno doleo isto. Intrantes autem tabernam festinantes inuenerunt tabernarium ad hostium sedentem, mensam paratam et tres talos positos in disco. Bibentes autem Bachum cognouerunt et uiderunt quod dictum fuerat de doleo isto. Tabernaria autem cogitabat in corde suo, quantum ualeant uestes illorum. Stupefacti sunt ualde, diuiserunt uestimenta sua. Reuersi sunt potatores glorificantes Bachum et laudantes et decium maledicentes.

Per ewangelica dicta,
der also felt der lit da.

Offertorium[5]. Dolus uobiscum. Et cum gemitu tuo. O Bache fortissime, potator theos, qui de sapientibus stultos facis et de bonis malos, ueni ad inebriandum nos, iam noli tardare!

Prefacio[6]. Per omnia pocula poculorum. Stramen. Dolus uobiscum. Et cum gemitu tuo. Sursum corda. Habemus ad decium. Gracias agamus domino reo Bacho. Merum et mustum est.

Uere merum et mustum est potens nos bene saciare. Nos igitur debemus gracias agere, et in taberna bonum uinum laudare, benedicere et predicare. Quem fodiunt miseri rustici, quem bibunt nobiles domini et clerici, quem[7] uenerantur deuoti presbiteri, per quem magna prelia, per quem sicientes potantur, per quem

---

[1] Hs.: ‚et felix‘. [2] Hs.: ‚quam tu lauabis‘. [3] Für ‚habunde‘.

[4] Nach Luk. 2, 15; ähnlich W.; B. nach Joh. 20, 19 ff.

[5] Völlig verschieden von B. und W.

[6] ‚Praefatio‘ fehlt in B. und W. W. hat die Bemerkung: ‚Non cantatur Sanctus, nec Agnus Dei, sed pax datur cum gladiis et fustibus.‘ B. hat nach dem Offertorium eine ‚Oratio‘ gegen die ‚auari et tenaces‘. [7] Hs.: ‚qui‘.

uita hominum restituitur sanitati, per quem ludunt miseri, per quem cantant clerici, qui non cessant clamare cottidie, cum inebriati fuerint, una uoce dicentes: Quantus, quantus, quantus dominus Bachus habaoth. Pleni sunt ciphi, in mensa gloria tua. Osanna in excelsis. Maledictus qui bibit et uestes amittit, Osya clamat in excelsis.

Per omnia pocula poculorum. Stramen.

Potemus. Preceptis domini hospitis moniti et de bono uino potati audemus dicere: Pater Bache, qui es in cifis, bene potetur uinum bonum. Adueniat regnum tuum. Fiat tempestas tua sicut in decio et in taberna. Bonum uinum ad bibendum da nobis hodie. Et dimitte nobis pocula nostra, sicut et nos dimittimus potatoribus nostris. Et ne nos inducas in lucracionem, sed [libera] rusticos a bono. Stramen [1].

Per omnia pocula poculorum. Stramen.

Fraus rustici sit semper uobiscum. Et cum gemitu tuo.

Hospes Bachi, qui tollis sobrietatem mundi, da potare nobis. Hospes uini, qui habes ganariam [2] mundi, da potare nobis. Hospes bone, qui tollis pignora nostra, dona nobis potum.

C o m m u n i o [3]. Uenite filii Bachi percipite merum, quod uobis paratum est ab origine uitis. Dolus uobiscum. Et cum gemitu tuo.

Potemus. Deus qui perpetuam discordiam inter clerum et rusticum seminasti et rusticorum multitudinem ad seruicium dominorum uenire precipisti, da nobis quesumus semper et ubique de eorum laboribus uiuere et eorum uxoribus et filiabus uti et semper de eorum moralitate gaudere. Per doleum nostrum reumque Bachum, qui tecum bibit et cartat per omnia pocula poculorum. Stramen [4].

Dolus uobiscum. Et cum gemitu tuo.

Ite potus tempus est. Bacho gracias.

O liquor optime, quam suauis es ad potandum! tu facis ex layco loycum [5] et ex rustico asinum et [ex] monacho abbatem. Ueni ad inebriandum [nos] et noli tardare!

Die z w e i t e Meſsparodie trägt einen ganz anderen Charakter; sie ist eine S t r e i t s c h r i f t g e g e n d i e H u s s i t e n. Es war nichts Ungewöhnliches, in kirchlichen und politischen Streitigkeiten zur Bekämpfung der Gegner Stellen aus der Heiligen Schrift, insbesondere aus den Evangelien, zu miſsbrauchen. Eine solche Evangelienparodie, in welcher die im Mittelalter oft beklagte Geldgier der römischen Kurie verspottet wird, steht bereits unter den ‚Carmina Burana' [6]. Die protestantische Polemik des 16. Jahrhunderts hat diese Art von Streitschriften mit Geschick und Erfolg nachgeahmt [7]. In den h u s s i t i s c h e n Wirren bedienten sich die Katholiken solcher Parodien gegen die Anhänger Wiclifs und Hus'. Diesem Zwecke diente eine d e u t s c h e Parodie des Vaterunsers [8] und eine Meſsparodie, welche den Titel führte

---

[1] Mit Varianten auch in W.; in B. fehlt das Stück.

[2] So ist zu lesen; die Handschrift hat ‚ganram'; ganaria = taberna mit der Nebenbedeutung von ‚lupanar'. [3] Verschieden von B. und W.

[4] Ähnlich in W. als erste ‚oratio'. [5] ‚loycum' = logicum.

[6] p. 22: ‚Initium sancti evangelii secundum Marcas argenteas'.

[7] Vgl. *Schade*, Satiren und Pasquille II, 105. 310, wo übersehen ist, daſs das ‚Evangelium Pasquilli' nur eine Bearbeitung der in den ‚Carmina Burana' stehenden Parodie ist; ebd. 270. 271 Parodien des Vaterunsers, des englischen Gruſses, der Zehngebote.

[8] CAltov. 123, Bl. 284: ‚Pater noster de Hussonibus'.

‚Introitus patronorum Bohemie'. Die letztere steht im CAltov. 28, Bl. 184—188 und scheint dem vierten oder fünften Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts zu entstammen[1]. Sie ist in einigen Teilen gleichlautend mit der von *Loserth*[2] aus dem CVP. 4941, Bl. 262—263' veröffentlichten, enthält aber vieles Eigenartige, so daſs sich der Abdruck verlohnt[3].

Incipit introitus patronorum Bohemie.

Tristabitur iustus et letabitur impius in noui Bickhleff solemnitate, qui sepultus, extumulatus et combustus in Anglia condempnatur et tamquam deus in Bohemia fideliter adoratur[4].

℞. Huss laudem eius et memoriam eius ad ignem defendere dignatus est, Pessonicz, Chonipruz et Ruckhnizan non cessant dicere ‚parmgerach' die ac nocte. Gloria eius sit tremor et malediccio in secula seculorum. Amen[5].

Kyrieleyson et Gloria in excelsis non habent, quia ad nullum chorum angelorum peruenerunt[6].

Collecta[7]. Omnipotens sempiterne deus, fac Bohemos in Bickhleff heresibus sic gloriando proficere, quod ad eum in gehennam non descendant, sed a facie ire radicitus exstirpati et combusti partem sanctorum precibus mereantur, per omnia secula.

Lectio actuum hereticorum[8]. Primum quidem sermonem feci de omnibus, o Ieronime, que cepit[9] Bickhleff facere et docere usque in diem condempnacionis eius. Castigans castigauit corpus suum in oleo et butiro iuxta regimen[10], quod patribus et Bohemis tuis scripsit: Bibite et inebriamini [Cant. 5, 1] uino, in quo est luxuria, et unusquisque habeat uxorem suam a sacerdote usque ad laycum. Nullus habeat caritatem dei, sed omnes tamquam bestie ambulantes. Sacerdotibus obtemperare uestris nolite; religiosos capartos[11] exterminate diligenter; sacramentum altaris quilibet uestrum conficere potest, sub utraque specie communicamini. Hec et multa alia locutus est in enigmatibus Bohemis patribus tuis, et ipsi sequentes sanctum suum impleuerunt omnia, nec preteriit jota unum ex eis.

O uirum malediccione dignum! Hic est enim draco ruffus habens capita septem. Hic est uitulus adoratus in monte Oreb. Hic est qui totam scripturam dampnatis erroribus coinquinat. Hic est qui dyabolo placuit in uita sua et fecit mirabilia. Sed modo Ruckhnizan et Huss regnant et gaudent in dyademate eius, quibus sit ue et malediccio ter nouies multiplicatum in secula seculorum. Amen.

---

[1] Das ist aus der wiederholten Erwähnung Rokyzans, dessen Haupttätigkeit in diese Zeit fällt, zu schlieſsen.

[2] Hus und Wiclif S. 299 ff.

[3] In den Noten bezeichne ich den Abdruck bei Loserth mit L.

[4] ‚Tristabitur — adoratur' mit kleinen Varianten auch in L. Der Introitus ist dem des Commune unius martyris non pontificis nachgebildet.

[5] L.: ‚Iessenicz et Koniprus non cessant panyrach die ac nocte.' Das ‚parmgerach' des CAltov. ist offenbar entstellt aus ‚panyrach'; letzteres ist entstanden aus ‚pane rarach' = ‚Herr Teufel'. Für diese Erklärung darf ich mich auf die Zustimmung des Herrn Bibliothekars Dr. Menčik in Wien berufen. Der im CAltov. noch angeführte ‚Ruckhnizan' ist Johannes Rokyzan.

[6] Fehlt in L. [7] Fehlt in L.

[8] Mit Varianten auch in L. Nach Act. 1, 1 sqq.

[9] Hs. hat ‚fecit', ein Schreibfehler. [10] L. wohl versehentlich ‚regnum'.

[11] ‚capartos' von caparo, die Kutte; vgl. *Diefenbach* p. 96.

Graduale[1]. Accedite et illuminamini, et facies uestre confundentur. Quidam uero abierunt retro dicentes: Durus est hic sermo, non possumus eum audire. Huss uero cum aliis spiritu raptus accessit ad eum dicens: Domine, benedic plebi tue.

℣. Recepit malediccionem pro benediccione, et gauisus gaudio magno dixit fratribus suis: Locutus est enim Dominus de nubibus celi. Alleluia.

Germinauit spinas et tribulos, flores autem non apparuerunt, quia ascendit superbia in cor eorum et uelut heresis super singulos eorum[2].

Ewangelium[3]. Liber maledictorum omnium hereticorum filiorum dyaboli, filiorum Bickhleff. Bickhleff genuit Sininna, Sininna genuit Zinkhonem, Zinkho autem genuit Tisnonem, Tisno autem genuit Chanoprum, qui erat waccalarius quadruplex et nequam quintuplex; Chanoprus autem genuit Iacobellum, qui fuit primus nequicie, Iacobellus autem genuit Hussonem, Husso uero genuit Maram, Maras autem genuit Ieronimum, Ieronimus autem genuit Iessenitz et socios eius usque ad transmigracionem multarum nacionum; Iessenitz autem genuit Dissnomum leprosum, cuius contagione infecti sunt multi Bohemi. Dissnomus autem genuit Ruckhnizam ex ea que fuit prostibuli Pragensis rectrix. Nouissimis autem temporibus non tantum literati fantasticis Bickhleff erroribus insistebant, uerum et layci uniuersaliter, singuli sequaces Hussonis, obtusos habentes oculos, quos deus ob suam infinitam misericordiam et feruentem nostram deprecacionem illuminet luce claritatis, ut eclipsis fidei ipsorum radicitus exstirpetur, prestante hoc qui uiuit et regnat in secula benedictus. Amen.

Patrem[4]. Credo in Bickhleff, ducem inferni, patronum Bohemie, et in Hus filium eius unicum, inique combustum, qui conceptus est ex spiritu Luciferi, natus ex matre eius Rach[5], factus dyabolus, incarnatus, equalis Bickhleff secundum malam uoluntatem, maior secundum persecucionem eius, regnans tempore desolacionis studii Pragensis, tempore quo Bohemia a fide katholica apostauit; qui propter uos hereticos descendit ad infernos et non resurget a mortuis in finali iudicio[6] nec habebit uitam eternam. Amen[7].

Offertorium[8]. Amen dico uobis: maledictus a deo qui exasperat matrem suam heresim, qua dyabolo regenerati estis. Mater enim uestra est; exterminate mulierem extraneam, que fides christianorum dicitur, tamquam adulteram, dicit Bickhleff deus uester.

Secreta[9]. Quesumus Domine sancte, fraternitatis collegium peruersum in omni molestia mentis et corporis confirma, ut opera manuum suarum consequantur

---

[1] Mit einigen Zusätzen auch in L.

[2] Richtiger in L.: ‚et heresis velud pluvia super . . .' In L. folgt nun eine lange Sequenz.

[3] In L. erheblich kürzer, besonders am Schlusse. Die hussitische Ketzergenealogie wird verschieden überliefert; CAltov. 123, Bl. 284 enthält eine längere; eine in vielem abweichende steht bei *Palacky*, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Hussitenkriege in den Jahren 1419—1436 (Prag 1873) S. 521. Die Feststellung der oft bis zur Unkenntlichkeit entstellten Namen kann hier nicht unsere Aufgabe sein.

[4] In L. mit Varianten.

[5] ‚Rach' = rarach, Teufel; im ‚Credo' des CAltov. 123, Bl. 284 steht: ‚natus ex matre eius Pachilla'; ‚Pachilla' ist vielleicht verschrieben für ‚Rachilla', ein Diminutivum von ‚Rach'.

[6] Hs.: ‚in finale iudicium'. [7] In L. folgt ein längerer Sermo.

[8] Auch in L. mit Varianten; in CAltov. 28 verständlicher. [9] Fehlt in L.

retribucionem, ut hii mereantur triligneo celo[1] perfrui, corporibus fluminibus inuolutis, super rotas membratim concussis eleuari aut alias morte mala finire, ut post huius uite ergastula angeli eorum reliquiarum suarum deuoracione letentur, per omnia secula seculorum. Amen.

Sanctus[2]. Planctus, planctus, planctus dominus Bickhleff Scarioth. Pleni sunt celi et terra heresi tua. O sedens[3] in profundis. Maledictus qui uenit in nomine dyaboli, o sedens in profundis.

Agnus[4]. Magnus dei oblatrator, qui tollis dona mundi, Bohemis penam tuam sempiternam.

Communio[5]. Propter ueritatem et iusticiam non aperuit os suum, propterea unxit eum Dominus oleo tristicie pre consortibus suis.

Complenda[6]. Omnipotens sempiterne . . . [so]lempnitatem . . . nec non cum eo in f . . . glorie participes . . . manipulum . . . largiendo per [Dominum etc.].

---

[1] ‚triligneum celum' = Galgen.

[2] Auch in L. [3] L. fehlerhaft ‚sedes'.

[4] L.: ‚Magne dei oblatrator, qui colis peccata mundi, dona Boemis requiem tuam sempiternam.'

[5] Fehlt in L.

[6] Fehlt in L. Ein Teil des Blattes ist abgerissen, die aus sechs Zeilen bestehende ‚Complenda' liegt daher nur verstümmelt vor. Am Schlusse bezeichnet sich als Schreiber ‚Wolfgangus Schram ex Lantshueth'.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 21 Note 1 ist statt II, 13 zu lesen: II, 14.

S. 26 Note 1 ist statt 74 zu lesen: 79.
Note 2 ist statt II, 12. 13 zu lesen: II, 13. 14.

Zu S. 29 Note 2 und 3: In Anlage IV sind die beiden Meſsparodien vollständig abgedruckt.

S. 30 Zeile 1 von oben: Statt ‚Officien' ist zu lesen ‚Historien'. Die Historien von Nemo und Invicem stehen im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit XIII, 361 ff.; XIV, 205 ff.; XV, 39; XVII, 51 ff. *Denifle* weist in der Abhandlung über den ‚Ursprung der Historie des Nemo' in Archiv für Lit.- u. K.-Gesch. des Mittelalters IV, 330—348 nach, daſs die Historie des Nemo von einem Franzosen namens *Radulfus* um 1290 verfaſst worden ist. Ein anderer Franzose, Stephanus de S. Georgio, verfaſste eine Gegenschrift, welche Denifle auszugsweise mitteilt.

Zu S. 48 Zeile 9 und 10 von oben: Meine Annahme, daſs nur je ein Exemplar der beiden Ausgaben des Spruches von der Messe, und zwar in der Münchener (M.) und in der Berliner (B.) Staatsbibliothek, vorhanden seien, beruht auf der Angabe *Falks* S. 38. Inzwischen konnte ich von Ludwig Rosenthal ein zweites Exemplar der in B. vertretenen Ausgabe erwerben. Dasselbe hat wie M. 4 Blätter; der Titel lautet: ‚Gar ein schon lieblich spruch von der heiligen mesz'; der Text beginnt, wie in M., auf Bl. 1'; Bl. 2' enthält zwei Zeilen mehr wie M.; die folgenden Blätter sind demnach immer um zwei Zeilen vor. Am Schluſs steht: ‚Laus deo trino et uno', was in M. fehlt. Der Inhalt ist völlig gleich; einige Worte sind verschieden, sie ändern aber den Sinn nicht. Die Orthographie zeigt viele Verschiedenheiten. Die Ausgabe M. ist die ältere. Das folgere ich aus den Korrekturen, die ihr Text in B. erfahren hat. B. Bl. 1' Zeile 6: ‚fruchtbarkeit', M.: ‚fruchtikeit'; B. Bl. 2 Zeile 22: ‚greisen', M.: ‚grisen', das sich auf ‚speyse' reimen soll; B. Bl. 2' Zeile 2: ‚preisen', M.: ‚preise'; B. Bl. 3 Zeile 13: ‚seyndt', M.: ‚ist'; B. Bl. 3' Zeile 19: ‚oder', M.: ‚offt'; B. Bl. 4 Zeile 19: ‚Wollen', M.: ‚Sollen'.

S. 101 Note 1 ist statt ‚Anhang II' zu lesen: ‚Anlage I'.

S. 222 Note 1 ist hinzuzufügen: Dagegen sucht *Endres* in der Abhandlung ‚Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium' in Historisch-politische Blätter LXXX (1902), 157 ff. das Elucidarium als echte Schrift des Honorius nachzuweisen.

S. 360 Absatz 2 Zeile 9 ist statt ‚prinzipielle' zu lesen: ‚traditionelle'.

Zu S. 512: Der CVP 350 (14. Jahrh. Prgm.) enthält Bl. 32b bis 103a eine Expositio missae, welche die Vorträge des Lektors der Minoriten Martinus in Wien wiedergibt. Das wird im Eingange und Bl. 34'b ausdrücklich bemerkt. Dem Schluſsvermerk zufolge ist die Expositio in Salzburg 1341 vollendet worden. Über den Lektor ist sonst nichts bekannt. Er schöpft aus Innocenz III. und Alexander von Hales, zeigt aber auch hie und da individuelles Gepräge.

Register.

Die fett gedruckten Zahlen bezeichnen jene Seiten, auf denen die genannten Personen ausführlicher behandelt sind.

Von demselben Verfasser ist in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg** im Breisgau erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der Magister Nikolaus Magni de Jawor.

Ein Beitrag
zur Literatur- und Gelehrtengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts.

gr. 8°. (XII u. 270 S.) *M.* **5.—**

„Eine gründliche und fleifsige, dabei recht lesbare Arbeit über einen Gelehrten aus den Jugendjahren der deutschen Universitäten. Bisher wissen wir von den ersten Lehrern, welche das Studium in Deutschland einbürgerten, durchweg recht wenig, und meist sind es nur dürre, lose aneinandergereihte biographische Daten, wie in Aschbachs Geschichte der Wiener Universität, mit denen wir vorlieb nehmen müssen. Franz hat nun den wohlgelungenen Versuch gemacht, einem von diesen Männern, dem er gelegentlich anderer Arbeiten Interesse abgewonnen hatte, nachzuspüren und ein liebevolles Bild seines Lebens und seiner Tätigkeit zu entwerfen. . . .“

(Deutsche Litteraturzeitung. Berlin 1899. No. 17.)

Ferner ist im gleichen Verlag erschienen:

Ebner, Dr. **Adalbert, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum.** Mit einem Titelbilde und 30 Abbildungen im Texte. gr. 8°. (XII u. 488 S.) *M.* **10.—;** geb. in Halbfranz *M.* **12.—**

„Unter den gelehrten Arbeiten, welche wir in den letzten Jahren über die Geschichte der römischen Mefsliturgie erhielten, ist die von Ebner sicher eine der bedeutendsten. Sie schafft für die Forschung eine Fülle von neuem Material herbei und macht sich zugleich an die Verarbeitung desselben, indem sie zeigt, welch wichtige Schlüsse auf die Entwicklungsgeschichte des ersten der liturgischen Bücher sich daraus ableiten lassen. Der Gedanke des Verfassers, das gesamte handschriftliche Material, das in fast allen Bibliotheken ebenso reich vertreten ist als es wenig gewürdigt wird, zu erreichen, zu verzeichnen, zu durchforschen und zu beschreiben, ist in der Tat geeignet, das liturgisch-historische Studium auf einen ganz neuen Boden zu stellen. Freilich übersteigt die Lösung dieser Aufgabe in ihrem ganzen Umfang die Kräfte des einzelnen. Aber der Verfasser hat doch nicht einen ‚Baustein‘, sondern einen ganz bedeutenden Teil zu diesem Werke beigetragen, indem er fast alle erreichbaren italienischen Hss. aufspürte und beschrieb und bei den wichtigeren die entscheidenden Texte mit unbedingt verlässiger Genauigkeit aushob und veröffentlichte. Die vorzügliche historisch-paläographische Schulung, über die der Verfasser verfügt, zeigt sich fast auf jeder Seite in der Sicherheit, womit er das Alter und die Provenienz der Hss., die Abhängigkeit derselben von einander bestimmt, die Einzelheiten ihres Inhaltes würdigt und die darüber vorhandene Literatur angibt und verwertet. Ein besonderer Vorzug des Buches ist die Sorgfalt und das Verständnis, womit Ebner den Hss. auch nach ihrer kunstgeschichtlichen Bedeutung gerecht wird. . . .“

(Histor. Jahrbuch. München 1896. 3. Heft.)

„. . . So viel läfst sich sagen, dafs man überall den Eindruck einer sorgfältigen und umsichtigen Arbeit gewinnt, und die Kenntnis, welche der Verfasser im zweiten Abschnitt oder in den Forschungen an den Tag legt, dient dem zur Bestätigung. Die Arbeit wird allen Forschern auf dem liturgischen Gebiete willkommen sein. . . .“

(Theologische Quartalschrift. Tübingen 1897. S. 697.)





